MASTER
NEGATIVE
NO. 92-81127-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HONIGSWALD, RICHARD

TITLE:

UBER DIE LEHRE HUME'S...

PLACE:

HALLE a. S.

DATE:

1904

Master Negative #
92-81127-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dissertation

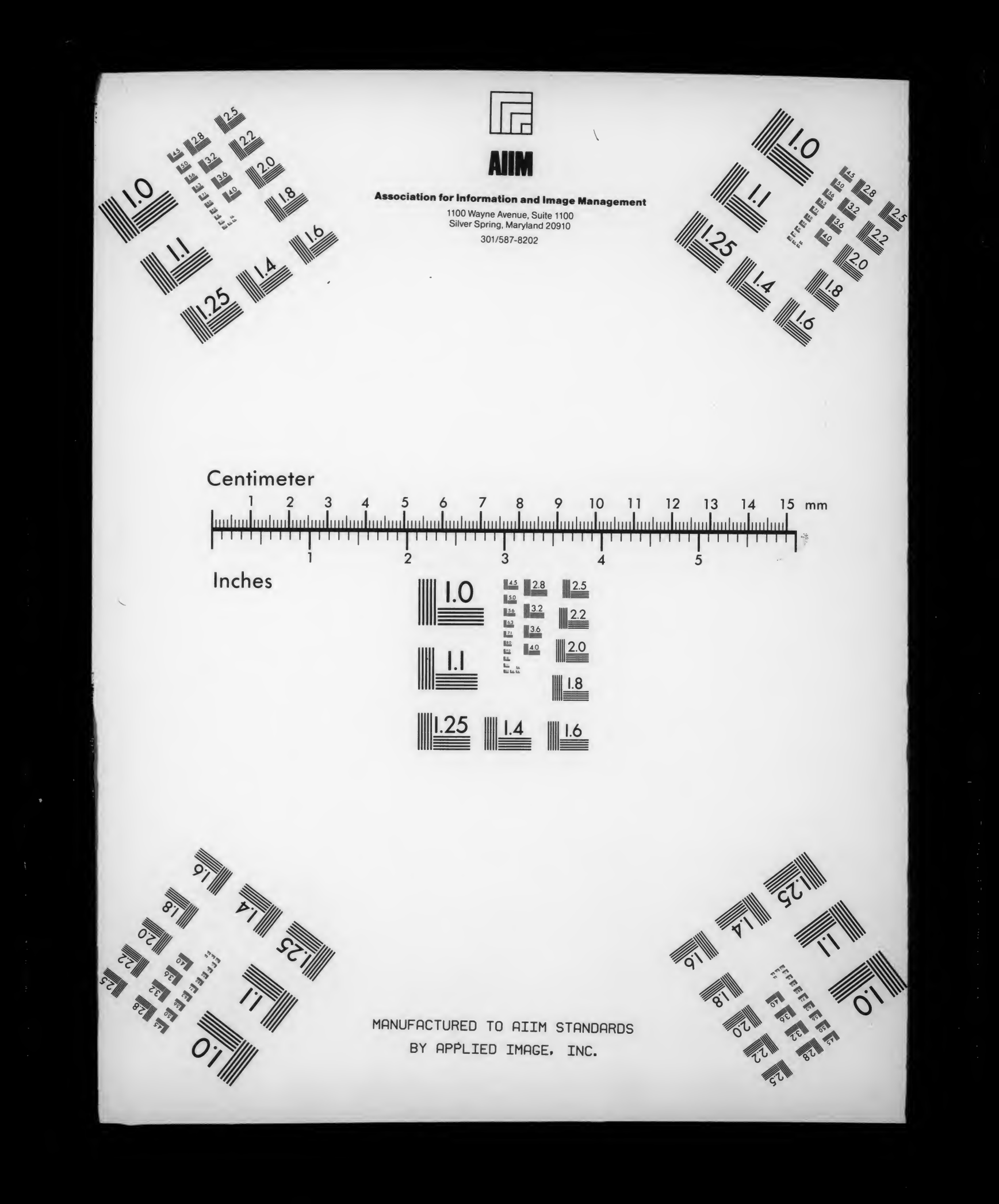
192H88 Hönigswald, Richard 1875-1947.
FZ6 Über die lehre Hume's von der realität der aussendinge; eine erkenntnistheoretische untersuchung
Halle-Wittenberg 1904

No. 5 of a vol of dissertations

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-1-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

20.5
192 H78
F26

Über die Lehre Hume's von der Realität der Aufsendinge.

Eine erkenntnistheoretische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Halle-Wittenberg

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt von

Dr. med. **Richard Hönigswald** 1875-

aus Magyar-Óvár (Ungarisch-Altenburg).

Halle a. S.
1904.

Herrn Professor Dr. **Alois Riehl**

als Zeichen seiner Verehrung zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die relativ geringe Beachtung, welche der Hume'schen Realitätslehre gegenüber der vom Kausalbegriff beherrschten Erfahrungstheorie des Philosophen im allgemeinen zuteil wird, wurzelt in historischen und systematischen Momenten. Denn nicht die Realitätslehre Hume's, sondern seine eigenartige biologische Begründung der kausalen Notwendigkeit war der Ausgangspunkt der historischen Wirkung seiner Werke, sie gab den Anstoß zum weiteren Ausbau der kritischen Philosophie durch Kant. Hume selbst rückt als Kritiker des Erkenntniswertes der Erfahrung, welche er ausschließlich durch den Kausalschluß von der Impression auf die Idee definiert, das Kausalproblem in den Vordergrund seiner Betrachtung. Mit diesem aber steht seine Realitätslehre, d. h. die Erörterung der Natur unserer Gewißheit von der realen Existenz beharrender Außendinge in keinerlei systematischem Zusammenhange: es ist für das Problem der kausalen Notwendigkeit, wie es Hume formuliert, durchaus gleichgültig, ob diese Gewißheit eine erkenntnismäßige ist oder nicht.

Auch die Darsteller der Hume'schen Lehre sind unter solchen Umständen im allgemeinen natürlich geneigt die erkenntnistheoretische Leistung des Philosophen ausschließlich in dessen Kausalitätslehre zu suchen und betrachten seine Anschauungen über die reale Existenz beharrender Außendinge gemeinhin nur als einen systematisch minder bedeutenden Anhang zu seiner Erkenntnistheorie.

Demgegenüber ist es die Tendenz der vorliegenden Arbeit, der Realitätslehre Hume's den ihr gebührenden Platz im erkenntnistheoretischen System des Philosophen, weiterhin aber auch im Ganzen der kritischen Erkenntnislehre anzuweisen.

Involviert diese Aufgabe auf der einen Seite ein gelegentliches Eingehen auf Wesen und Entwicklung auch der kritischen Kausalitätslehre, so gestaltet sich andererseits der Versuch ihrer Lösung in letzter Linie zu einer Untersuchung über das Verhältnis der theoretischen Philosophie Hume's zu derjenigen Kant's unter dem Gesichtspunkte der kritischen Beharrlichkeitsvorstellung. Hierbei mußte natürlich manche Frage berührt werden, welche zu der in engerem Sinne verstandenen Realitätslehre Hume's in keiner unmittelbaren Beziehung steht. Ebensowenig konnte es vermieden werden, gelegentlich auch auf das Verhältnis der kritischen Grundprobleme zur erkenntnistheoretischen Fragestellung des modernen Empirismus und auf diejenigen Momente zu verweisen, welche den letzteren von der Lehre des großen schottischen Denkers trennen. Beides geschah in stetem Hinblick auf die Kontinuität im Entwicklungsgange der kritischen Philosophie, zu deren wichtigsten historischen und systematischen Bestandstücken auch die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge gerechnet zu werden verdient.

Die vorliegende Dissertation wird im Herbst 1904 um einen, vorwiegend der Erörterung der kritischen Lehre vom psychophysischen Parallelismus gewidmeten Abschnitt erweitert, im Verlage von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin in Buchform erscheinen.

Demgegenüber ist es die Tendenz der vorliegenden Arbeit, der Realitätslehre Hume's den ihr gebührenden Platz im erkenntnistheoretischen System des Philosophen, weiterhin aber auch im Ganzen der kritischen Erkenntnislehre anzuweisen.

Involviert diese Aufgabe auf der einen Seite ein gelegentliches Eingehen auf Wesen und Entwicklung auch der kritischen Kausalitätslehre, so gestaltet sich andererseits der Versuch ihrer Lösung in letzter Linie zu einer Untersuchung über das Verhältnis der theoretischen Philosophie Hume's zu derjenigen Kant's unter dem Gesichtspunkte der kritischen Beharrlichkeitsvorstellung. Hierbei mußte natürlich manche Frage berührt werden, welche zu der in engerem Sinne verstandenen Realitätslehre Hume's in keiner unmittelbaren Beziehung steht. Ebensowenig konnte es vermieden werden, gelegentlich auch auf das Verhältnis der kritischen Grundprobleme zur erkenntnistheoretischen Fragestellung des modernen Empirismus und auf diejenigen Momente zu verweisen, welche den letzteren von der Lehre des großen schottischen Denkers trennen. Beides geschah in stetem Hinblick auf die Kontinuität im Entwicklungsgange der kritischen Philosophie, zu deren wichtigsten historischen und systematischen Bestandstücken auch die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge gerechnet zu werden verdient.

Die vorliegende Dissertation wird im Herbst 1904 um einen, vorwiegend der Erörterung der kritischen Lehre vom psychophysischen Parallelismus gewidmeten Abschnitt erweitert, im Verlage von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin in Buchform erscheinen.

I.

1. Die reale Existenz beharrlicher Außendinge ist bei Hume nicht Gegenstand der Begründung; die Überzeugung von dieser realen Existenz ist vielmehr schon die Voraussetzung, mit welcher er an die Erörterung seines Erfahrungsproblems herantritt. Denn beharrliche Außendinge sind für Hume der vorausgesetzte und nicht ein erschlossener Grund unserer Wahrnehmungen, deren notwendige Succession eben dieses Erfahrungsproblem ausmacht. Hume's Lehre von der Realität der Außendinge erstreckt sich daher nicht auf die Diskussion der Frage, ob beharrliche Realitäten existieren. Diese Frage hat der Philosoph schon vor jeder Untersuchung in bejahendem Sinne beantwortet, so gewiß er ihre methodische Voraussetzung, den Zweifel an der Existenz realer Außendinge für absurd hält. Nicht die Tatsache unserer Gewißheit hinsichtlich der realen Existenz beharrlicher Gegenstände, sondern nur die Natur dieser Gewißheit ist sein Problem. Er will wissen, ob sie auf irgend einer Art von Erkenntnis beruht und, da er durch seine Untersuchungen zu einer Verneinung dieser Frage geführt wird, einerseits ihre wirklichen Grundlagen, andererseits die Eigenart der Vorstellung, die wir uns von realen Dingen überhaupt zu bilden vermögen, feststellen. Die Lösung dieser Doppelaufgabe bildet den Gegenstand der Hume'schen Realitätslehre.

Den Ausgangspunkt der Betrachtungen Hume's über den Charakter unserer Gewißheit hinsichtlich der realen Existenz

der Dinge bildet eine Untersuchung über die Grundlagen unseres Glaubens an deren Beharrlichkeit. Er beginnt diese Untersuchung mit der erkenntnistheoretischen Grundfrage: Sind wir imstande die in bezug auf ihre beharrliche Existenz von vornherein jedem Zweifel entrückte Wirklichkeit in irgend einer Weise evident zu machen, oder zu begründen? Ist mit anderen Wortenunsere Gewißheit in Bezug auf die dauernde und gesonderte Existenz der Außendinge intuitiv, oder demonstrativ? Ist uns die beharrliche Wirklichkeit der Dinge sinnlich, d. h. unmittelbar und ohne Dazwischenkunft eines Schlusses, oder einer Schlußreihe „gegeben", oder erschließen wir sie mit jener durch nichts zu beirrenden Gewißheit, wie sie etwa den Sätzen der Mathematik eigen ist?

Dabei hält Hume an der Anschauung des naiven Menschen fest, der — seiner Ansicht nach — unter dem beharrlichen Dasein von Dingen immer nur die dauernde Existenz von Wahrnehmungen versteht. Sein Begriff des Gegenstandes deckt sich zunächst durchaus mit dem der Wahrnehmung. In Hinblick darauf lautet daher der erste Teil der Hume'schen Grundfrage: Kann ein Beharren von Wahrnehmungen über die zeitliche Grenze des Wahrnehmens hinaus stattfinden?

Augenscheinlich muß diese Frage verneint werden. So gewiß „die Sinne nicht fortfahren zu wirken, auch wenn jede Art ihrer Tätigkeit aufgehört hat", so gewiß vermögen sie es auch nicht in uns „den Gedanken einer Existenz ihrer Gegenstände, auch nachdem die Gegenstände den Sinnen entschwunden sind, entstehen zu lassen." [1]) Die Überzeugung von der dauernden Existenz der Dinge ist also sicherlich nicht das Werk unserer Sinne. Aber auch die von deren gesonderter Existenz ist es nicht. Es müßte denn schon in jeder einzelnen Wahrnehmung die Vorstellung einer zwiefachen, d. h. von unseren Sinnen abhängigen und dennoch

[1]) A treatise of human nature. S. 188. Ich zitire nach der Ausgabe von L. A. Selby-Bigge, Oxford 1896 und halte mich im Texte im allgemeinen an die Übersetzung der „Treatise" von Köttgen und Lipps, Hamburg und Leipzig 1895.

wieder besonderen Existenz angetroffen werden können. Das aber ist niemals der Fall. „Soweit die Sinne Richter sind, sind alle Wahrnehmungen hinsichtlich der Art ihrer Existenz gleich." [1])

Von einem beharrlichen Dasein unserer Wahrnehmungsgegenstände besitzen wir also keinerlei sinnliche Impression, mithin auch keine intuitive Gewißheit. Allein, diese Gewißheit ist auch nicht demonstrativ. Denn die Geltung der möglichen Verhältnisse zwischen unseren ausschließlich in Impressionen wurzelnden Vorstellungsinhalten kann sich nie auf ein über die Dauer der Impression hinaus Beharrendes erstrecken. Gerade diese möglichen Verhältnisse unserer Vorstellungsinhalte aber, die Beziehungen zwischen unseren Ideen „nach dem Verhältnis der Einstimmigkeit und des Widerspruches" [2]) bilden nach Hume den Gegenstand der demonstrativen Gewißheit. So gewiß alle unsere sinnlichen Impressionen, diese Vorbilder und ausschließlichen Quellen unserer Vorstellungen in ihrem „Dasein unterbrochen und vom Geiste abhängig" [3]) sind, so gewiß ist die reale Beständigkeit und dauernde Existenz der Wahrnehmungsdinge einer Demonstration, die für Hume immer nur eine Entfaltung des Inhalts unserer Vorstellung sein kann, verschlossen.

Gegenstände intuitiver, oder demonstrativer Gewißheit sind lediglich unsere Wahrnehmungen, beziehungsweise die Verhältnisse zwischen deren Abbildern, den Ideen. Unsere Gewißheit von der realen Existenz beharrlicher Gegenstände aber ist weder tatsächlich, noch vernünftig.

Nichts liegt Hume — um es wieder zu betonen — so ferne, als diesem negativen Resultate seiner Untersuchung diese Gewißheit selber zu opfern. Seine Überzeugung von der Existenz beharrlicher Außendinge vermag kein Untersuchungsergebnis zu erschüttern. Wir sehen uns unweigerlich „dazu getrieben", sagt der Philosoph, „die Welt als etwas Reales und Dauerndes zu betrachten, als etwas, das

[1]) Tr. 193. [2]) Riehl: Philos. Kriticism. I. Leipz. 1876, S. 321.
[3]) Tr. 193.

im Dasein beharrt, auch wenn es für meine Vorstellung nicht mehr besteht.“ [1]) Wir alle sind nach Hume von der Gewißheit der realen Existenz beharrender Wahrnehmungsdinge ganz und gar durchdrungen. „Kaum ein Augenblick meines Lebens verfließt“ — so äußert er gelegentlich — „ohne, daß ich mich in der Lage befinde, die dauernde Existenz von Gegenständen voraussetzen zu müssen, um ihr vergangenes und gegenwärtiges Auftreten zu verknüpfen.“ [2])

2. Die Quelle unserer Gewißheit hinsichtlich des beharrlichen Daseins der Wahrnehmungsgegenstände, die er in der Tätigkeit der Sinne und des Verstandes vergeblich gesucht hatte, glaubt nun der Philosoph in der Einbildungskraft entdeckt zu haben. Nicht mit allen Eindrücken freilich verbindet — seiner Ansicht nach — dieses Vermögen den Glauben an die von uns unabhängige und dauernde Existenz einer Wahrnehmung. Dieser Glaube ist vielmehr an ganz bestimmte formale Eigenschaften unserer Eindrücke geknüpft, die allein unsere Einbildungskraft anzuregen vermögen. Es bedarf dazu — wie Hume es ausdrückt — eines „Zusammentreffens gewisser Eigenschaften der Eindrücke mit Eigenschaften der Einbildungskraft.“ [3]) Zunächst kommt hier eine gewisse Konstanz in der Anordnung unserer Wahrnehmungen in Betracht. „Jene Berge, Häuser, Bäume, die sich jetzt eben meinen Blicken zeigen, sind mir stets in derselben Ordnung entgegengetreten, und wenn ich die Augen schließe, oder den Kopf wende und sie dadurch aus dem Gesicht verliere, so sehe ich sie doch gleich darauf ohne die geringste Veränderung von neuem vor mir.“ [4]) Sollte aber diese Beständigkeit infolge der Eigenart des beobachteten Phänomens lückenhaft erscheinen, so wird eine erfahrungsmäßige Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen in uns den Glauben an deren dauernde Existenz entstehen lassen. „Wenn ich“ — sagt Hume — „nach einer einstündigen Abwesenheit in mein Zimmer zurückkehre, so finde ich mein

[1]) Tr. 197. [2]) Ebenda. [3]) Tr. 194. [4]) Ebenda.

Feuer freilich nicht in der Verfassung, in der es sich befand, als ich es verließ; aber ich bin gewöhnt, in anderen Fällen eine gleiche Veränderung in einer gleichen Zeit vor sich gehen zu sehen, gleichgültig, ob ich anwesend, oder abwesend, nah oder fern war.“ [1]) Jede erfahrungsmäßige Regelmäßigkeit, also alle empirische Gesetzlichkeit ist aber andererseits selbst wieder mit dem Glauben an die dauernde Existenz der Gegenstände auf das Innigste verbunden. Ohne diesen Glauben würde die Erfahrung Widersprüche aufweisen, die in Wirklichkeit niemals bemerkt worden sind. Das plötzliche Erscheinen eines Menschen in meinem Zimmer — meint Hume — würde meiner erfahrungsmäßigen Kenntnis des Phänomens der Schwere, welche die Körper daran hindert, in der Luft emporzusteigen, arg widersprechen, wollte ich die dauernde Existenz der zu meinem Zimmer hinführenden Treppe bezweifeln. Die Erfahrungstatsache der regelmäßigen Verknüpfung unserer äußeren Wahrnehmungen involviert mithin, nach Hume, die Annahme einer dauernden und selbständigen Existenz. — Dabei ist klar, daß Regelmäßigkeit der Verbindung noch lange nicht Konstanz der Verbindung bedeuten könne. Denn eine vollkommene Konstanz der Verbindung ist durch Beobachtung schlechterdings nie festzustellen. „Genügte doch schon eine bloße Wendung des Kopfes, oder die Schließung der Augen, um diese Konstanz aufzuheben.“ [2]) Es wird sich daher bei dem Schlusse von beobachtbarer Regelmäßigkeit auf vollkommene Konstanz, oder bei der Begründung unseres Glaubens, daß die relativ regelmäßigen Erscheinungen durch ein vollkommen Konstantes „aneinandergeknüpft seien, das sich unserer Wahrnehmung entziehe“, [3]) nie um einen gewohnheitsmäßigen, oder kausalen Schluß handeln können, d. h. um einen durch regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Wahrnehmungen geschaffenen Zustand der Erwartung, daß die in der Vergangenheit beobachtete Regelmäßigkeit der zeitlichen Verknüpfung von Wahrnehmungen auch in alle Zukunft erhalten bleiben werde. Denn augenscheinlich

[1]) Tr. 195. [2]) Tr. 198. [3]) Ebenda.

ist es vollkommen ausgeschlossen, uns an eine größere Konstanz zu gewöhnen, als sie die unsere Gewöhnung auslösende Folge von Wahrnehmungen selber besitzt; es müßte denn durch „etwas, was dem Geiste nicht gegenwärtig war, im Geiste doch eine Gewohnheit entstehen“ können.[1]) Nun wollen wir aber offenbar bei dem Schlusse von der empirischen Regelmäßigkeit der Wahrnehmungen auf eine vollkommene Konstanz unserer „Sinnesobjekte“, diesen letzteren „eine größere Regelmäßigkeit sichern, als wir in unseren Wahrnehmungen je beobachtet haben.“[2]) Unser Schluß von Regelmäßigkeit auf Konstanz, beziehungsweise der Glaube an die Selbständigkeit der Wahrnehmungsgegenstände beruht nach Hume vielmehr auf der besonderen Eigenschaft unserer Einbildungskraft, daß sie „einmal in Tätigkeit gesetzt, geneigt sei, in der bestimmten Tätigkeitsrichtung zu verharren, auch wenn der Gegenstand sie im Stiche läßt“ — gleichwie ein Schiff, „das einmal durch die Ruder eine Bewegung erlangt hat, seinen Weg auch ohne einen neuen Anstoß fortsetzt.“[3])

Diese Trägheit unserer Einbildungskraft — wie man diese Eigenschaft bezeichnen könnte — erzeugt also gewissermaßen, angeregt von der empirisch gegebenen, ihrer Natur nach unvollkommenen Konstanz der Verbindung unserer Wahrnehmungen den Glauben an eine vollkommene Konstanz dieser Verbindung. „Es ist dem Geiste“ — sagt Hume — „da er nun einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, natürlich, damit fortzufahren, solange, bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat.“[4]) Dieses Ziel aber ist erst mit der Annahme einer dauernden Existenz von Wahrnehmungsdingen erreicht. „Sie gibt uns“ — sagt Hume — „die Vorstellung einer viel größeren Gesetzmäßigkeit in den Gegenständen, als diese sie zeigen, wenn wir nicht weiter blicken, als unsere Sinne reichen.“[5])

---

[1]) Tr. 197. [2]) Ebenda. [3]) Tr. 198. [4]) Ebenda.
[5]) Ebenda.

3. Zu einer befriedigenden Kenntnis von der eigentlich entscheidenden Rolle der Einbildungskraft für unseren Glauben an die beharrliche Existenz der Dinge gelangen wir aber erst auf dem Wege einer weiter ausgreifenden Erwägung. Hume findet nämlich das eben dargelegte Prinzip „zu schwach, um allein ein so mächtiges Gebäude, wie das des Glaubens an die dauernde Existenz der Körper außer uns zu tragen.“[1])

Assoziativ verbundene, also gleiche Dispositionen des Geistes bewirkende Vorstellungen — so argumentiert Hume — verwechseln wir leicht. Die Einbildungskraft gleitet bei Betrachtung eines assoziativ verbundenen Vorstellungspaares in derselben ungehemmten und ununterbrochenen Weise fort, wie dieses bei der Betrachtung eines und desselben Gegenstandes (der Wahrnehmung) der Fall ist. Wir sind geneigt solche Vorstellungen für identisch zu halten. Durch das assoziative Band der Ähnlichkeit verknüpfte Wahrnehmungsgegenstände unterscheiden wir daher nicht und schreiben unterbrochenen, aber ähnlichen Bildern vollkommene, d. h. numerische Identität zu. Numerisch identische Wahrnehmungen aber müssen dauernd, d. h. unveränderlich und ununterbrochen sein.

Es ist klar, daß diese Forderung unserer gewöhnlichsten Erfahrung, die uns doch immer nur unterbrochene, „in gewissen Intervallen auftretende“[2]) Wahrnehmungen aufweist, widerstreitet. Aus Erfahrung kennen wir immer nur „auseinander gebrochene Erscheinungen“.[3]) Es komme deshalb zu einem überaus „unbehaglichen“ Widerspruch — meint Hume — „zwischen dem Gedanken der Identität ähnlicher Wahrnehmungen und der tatsächlichen Unterbrechung in ihrem Auftreten.“[4]) Aus dieser Unbehaglichkeit muß der Geist herauszukommen trachten. Er tut dies, indem er die eine Vorstellungsweise, und zwar die von der unterbrochenen Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen der anderen opfert. Denn auf die durch das ungehemmte Dahingleiten unserer Gedanken an ähnlichen Wahrnehmungen zustande gekommene

---

[1]) Tr. 198f. [2]) Tr. 205. [3]) Ebenda. [4]) Tr. 206.

Vorstellung der numerischen Identität unserer Wahrnehmungsobjekte können wir schlechterdings nicht verzichten. Wir vermögen uns unter dem Zwange naturnotwendig wirkender physiologischer Faktoren der Annahme unmöglich zu entziehen, daß unsere Wahrnehmungen in der Tat nicht unterbrochen sind. Lieber verhehlen wir uns — so gut es geht — die Tatsache der Unterbrechung, „indem wir annehmen, daß die unterbrochenen Wahrnehmungen durch ein wirkliches Dasein verknüpft seien, das nur unserer Wahrnehmung sich entziehe.“ [1])

Freilich müssen sich uns — bemerkt Hume — hier sogleich wieder zwei gewichtige Einwände aufdrängen. Wie können wir von einer Wahrnehmung sagen, sie sei „nicht im Geiste und sei dennoch nicht vernichtet?“ und wie vermöchten wir uns vorzustellen, daß Wahrnehmungsgegenstände „ohne Neuschöpfung von Wahrnehmungen oder Bildern in den Geist gelangen“? [2])

Beiden Bedenken begegnet Hume durch eine Analyse des Begriffes „Geist“. So gewiß das, was wir Geist nennen, nichts ist, als ein Haufen verschiedener Perzeptionen und nicht ein vollkommen Einfaches und Identisches, so gewiß muß es möglich sein, „eine bestimmte Perzeption von dem Geist losgetrennt, d. h. alle ihre Beziehungen zu jener zusammenhängenden Masse von Perzeptionen, die ein denkendes Wesen ausmachen, gelöst zu denken.“ [3]) Die gleiche Überlegung befreit ihn auch von der zweiten Schwierigkeit. Wenn eine Absonderung einzelner Wahrnehmungen von dem den „Geist“ konstituierenden Wahrnehmungskomplex nicht ungereimt und widerspruchsvoll erscheint, so müssen wir auch die Möglichkeit des entsprechenden, aber entgegengesetzt gerichteten Vorganges zugeben. Wir müssen uns auch vorstellen können, daß eine im Geiste nicht enthalten gewesene Wahrnehmung in den Komplex der den „Geist“ zusammensetzenden Wahrnehmungen eintritt. „Die Unterbrechung des Daseins für die Sinne schließt“ daher „nicht mit Notwendigkeit eine Unterbrechung der Existenz in sich“

[1]) Tr. 199. [2]) Tr. 207. [3]) Ebenda.

und die Annahme einer „dauernden Existenz sinnfälliger Gegenstände oder Wahrnehmungen enthält keinen Widerspruch: Wir dürfen getrost unserer Neigung zu dieser Annahme“, welche durch die Lebhaftigkeit der Eindrücke, denen sie entstammt, zum Glauben wird — „nachgeben.“ [1])

Schon drängt sich uns aber eine weitere Erwägung auf, welche die eben gewonnene Position zu erschüttern droht, indem sie die Berechtigung unseres scheinbar so wohlfundierten Glaubens an eine dauernde Existenz unserer Wahrnehmungen ernstlich in Frage stellt.

Der Glaube an eine selbstständige Existenz unserer Wahrnehmungen, der doch mit dem Glauben an deren kontinuirliche Existenz notwendig verbunden ist, kann nämlich — so sehr er auch mit der Tatsache der komplexen Beschaffenheit unseres „Geistes“ übereinstimmen mag —, schon durch die gewöhnlichste Erfahrung widerlegt werden. Die Änderungen der Größe und Gestalt der Gegenstände bei Änderung ihrer Entfernung vom Auge, die Veränderungen der Farbe und sonstigen Eigenschaften der Körper bei Krankheiten sind ebensoviele Beispiele für die durchgängige Abhängigkeit unserer Wahrnehmungen von unseren Sinneswerkzeugen und „dem Zustande unserer Nerven und Lebensgeister“. [2]) Schon die einfachste physiologische Überlegung entkräftet also die Annahme einer selbstständigen Existenz unserer Wahrnehmungen und widerstreitet damit auch dem mit jener Annahme notwendig verbundenen Glauben an deren dauernde Existenz.

So stünden wir denn neuerdings vor dem unmöglich zu erfüllenden, weil unseren „Instinkten“ und „natürlichen Impulsen“ zuwiderlaufenden Begehren der Überlegung, auf die Annahme einer dauernden Existenz unserer Wahrnehmungsgegenstände zu verzichten.

Der Geist befindet sich in einem schweren Dilemma zwischen der ihm „natürlichen und unmittelbar einleuchtenden Betrachtungsweise“ und der „geflissentlichen“ Über-

[1]) Tr. 207 f. [2]) Tr. 211.

legung. Jene sagt uns durch die Vermittlung der Einbildungskraft mit einer nicht zu überbietenden Eindringlichkeit, daß „die einander ähnlichen Wahrnehmungen dauernde und ununterbroche Existenz besitzen und wenn sie entschwinden, nicht vernichtet werden.“ Diese überzeugt uns davon, daß auch „die einander ähnlichen Wahrnehmungen in ihrer Existenz Unterbrechungen erfahren und voneinander verschieden sein“ müssen.[1]) „Die Natur ist hartnäckig“ — sagt Hume — „und will das Feld nicht räumen, wie stark auch der Angriff von Seite der Vernunft ist; die Vernunft hingegen ist in diesem Punkte so klar, daß es keine Möglichkeit gibt, sich über ihre Aussage hinwegzutäuschen“.[2]) Aus dieser Situation gibt es nur einen Ausweg: die von Hume als philosophisch bezeichnete Annahme. Wir müssen sowohl den Forderungen unserer Einbildungskraft, als auch denen unserer Überlegung gerecht werden, wir müssen den Feinden, da wir sie einmal nicht versöhnen können, nacheinander gewähren, was sie verlangen. Dies vermögen wir aber nur, indem wir „den einander widersprechenden Merkmalen verschiedene Existenzen, also die Unterbrechung den Wahrnehmungen, die Dauer und Selbstständigkeit aber Gegenständen zuschreiben.“[3])

Der Begriff des Gegenstandes ist in diesem Stadium der Hume'schen Untersuchung von dem der Wahrnehmung schon strenge geschieden. Gegenstand bedeutet hier eine von der Wahrnehmung unabhängige, dieser vielmehr zugrunde liegende Realität.

Die Annahme solcher unabhängig von ihrem Wahrgenommenwerden dauernd existierenden Gegenstände ist die einzige, weder der vernünftigen Überlegung, noch der Einbildungskraft zuwiderlaufende Gestalt unseres physiologisch bedingten Glaubens an die reale Existenz eines Beharrlichen im Wechsel der Eindrücke. Die Einbildungskraft und Überlegung gleichermaßen befriedigende Vorstellung der beharrlichen Existenz von Außendingen ist für Hume mit anderen Worten das Ergebnis eines Kompromisses zwischen Ein-

[1]) Tr. 215. [2]) Ebenda. [3]) Ebenda.

bildungskraft und Vernunft, dem auf der einen Seite der naive Glaube an eine kontinuierliche und selbständige Existenz unserer Wahrnehmungen, auf der anderen Seite der empiristische Grundsatz, daß die sinnlichen Wahrnehmungen das einzig Existierende seien, zum Opfer fällt.

Die von Hume als philosophisch bezeichnete Anschauung trägt der numerischen Verschiedenheit ähnlicher Wahrnehmungen Rechnung, ohne doch die Beharrlichkeitsvorstellung aufzugeben. Sie überträgt die letztere, zum Unterschiede vom naiven Menschen, welcher das beharrliche Dasein den Wahrnehmungen selbst zuschreiben soll, auf ein eigens zu diesem Zwecke fingiertes beharrliches und von den Wahrnehmungen unabhängiges Objekt, welches die ähnlichen Wahrnehmungen verursacht.

II.

1. Nicht die Sinne also, oder die Vernunft sind — nach Hume — die Quellen unseres Glaubens an die Existenz eines Beharrlichen, sondern die Einbildungskraft, die Hartnäckigkeit, mit welcher sie sich im Dienste unserer natürlichen Instinkte den entgegengesetzten Ansprüchen der Vernunft gegenüber behauptet.

Hume's Urteil über den wissenschaftlichen Wert unseres physiologisch fundierten und durch die Macht des Instinktes vor den Übergriffen eines vernunftgemäßen Zweifels gesicherten Glaubens an die Existenz beharrlicher Dinge ist damit aber auch schon gesprochen. Mag der Gegenstand dieses Glaubens die „gewöhnliche“, oder die „philosophische“ Beharrlichkeitsvorstellung sein — einer nüchternen Überlegung wird er in keinem Falle standhalten. Ein Vermögen, das uns die „grobe Täuschung“ zumutet, „anzunehmen, daß die einander ähnlichen Wahrnehmungen numerisch-identisch seien“, verdient auch nicht das geringste Vertrauen und eine Anschauung, welche diese Schwierigkeiten noch um die „Ungereimtheit“ vermehrt, „daß sie die Voraussetzungen des ge-

wöhnlichen Lebens zu gleicher Zeit leugnet und bestätigt,“ [1]) verfällt dem nämlichen Schicksal. Nie werden die „trivialen Neigungen der Einbildungskraft“ [2]) eine begründete und vernünftige Anschauung über die Existenz der Dinge zeitigen können und nie wird der skeptische Zweifel an dem Produkte dieser Einbildungskraft, also an der Berechtigung zur Annahme dauernd und selbstständig existierender Außendinge — seien diese nun Wahrnehmungen, oder Gegenstände, welche den Wahrnehmungen zugrunde liegen, — endgültig behoben sein, so gewiß ein beharrliches Dasein nie bewiesen, oder erfahren werden wird.

Die Natur freilich hat uns nicht zum Diskutieren, sondern zum Handeln bestimmt. Diesem aber ist — nach Hume's Meinung — der Glaube an eine beharrliche Existenz unserer Wahrnehmungen durchaus angemessen. Auch die Philosophen selber, welche die Mängel der Vorstellung von einer Persistenz unserer Wahrnehmungen durch die eigens zu diesem Zwecke ersonnene Lehre von einer zwiefachen Existenz beseitigen wollten, unterliegen schließlich dem Zwange der Natur. „Unmittelbar nachdem sie ihr Arbeitszimmer verlassen haben, sehen wir sie wieder dem von ihnen verworfenen Glauben der übrigen Menschheit huldigen, daß unsere Wahrnehmungen unsere einzigen Objekte seien, und daß eben diese Objekte, indem sie sich als unterbrochene darstellen, doch identisch und ununterbrochen dieselben bleiben.“ [3])

„Sorglosigkeit und Nichtachten auf die Zweifelsgründe“, d. h. Rückkehr zum Standpunkt des naiven, die beharrliche Existenz von Wahrnehmungen behauptenden Menschen ist es, was Hume dem „Durcheinander grundloser und sonderbarer Gedanken“ gegenüber, wie seiner Ansicht nach die „philosophische“ Anschauung von der zwiefachen Existenz bezeichnet werden muß, empfiehlt. Jene Gedanken aber sind „grundlos, weil sie in dem eitlen Bestreben wurzeln, eine Frage — das Problem der Berechtigung unseres Glaubens an die Existenz von Außendingen — der Diskussion zu

[1]) Tr. 217. [2]) Ebenda. [3]) Tr. 216.

unterwerfen, welche ihrer Natur nach jeder Diskussion von vornherein entrückt ist. Unser Glaube an die beharrliche Existenz der Wahrnehmungsgegenstände ist eben ein Akt des Lebensprozesses selbst, nicht aber ein Akt der ihrerseits wieder in diesem Lebensprozesse wurzelnden Erkenntnis. Die möglichen Argumente wider die Berechtigung des Glaubens an die beharrliche Existenz unserer Wahrnehmungsobjekte wären in ihrer Wirksamkeit etwa Argumenten wider die physiologischen Verrichtungen der Atmung und Verdauung zu vergleichen. Der Glaube an das reale Dasein unserer Wahrnehmungsgegenstände steht fest, lange vor allen skeptischen Anstrengungen der Überlegung, ihn zu erschüttern. Es hat keinen Sinn — sagt Hume — zu fragen, ob wir an eine Außenwelt glauben sollen, oder dürfen, da wir in jedem Falle tatsächlich daran glauben und glauben müssen. [1]) Ja, dieser Glaube ist die Voraussetzung für die Erhaltung unserer eigenen Existenz. Und darum durfte die Natur nicht die „weitläufigen und trügerischen Argumente“ der Überlegung über die Existenz entscheiden lassen, „die dafür auch immer zu spät kommen würden; sie benutzt dazu die mechanische Tendenz eines Instinktes.“ [2]) Nicht „Prinzipien“, sondern die Natur selbst entscheidet vor und unabhängig von allen Prinzipien über unseren Glauben an eine beharrliche Existenz unserer Wahrnehmungen, ein Glaube, an den Begründung so wenig, wie Zweifel heranreicht.

3. Vermag nun Hume selbst die „philosophische“ Anschauung von der zwiefachen Existenz — der Existenz von Wahrnehmungen und der diesen zugrunde liegender beharrender Dinge — wirklich zu verleugnen? Kann Hume mit anderen Worten an seine fundamentale Aufgabe, die erkenntnistheoretische Untersuchung des Realitätsproblems auch nur herantreten, ohne den von ihm als einzig naturgemäß bezeichneten Glauben an die beharrliche Existenz unserer Wahrnehmungen zu verlassen? Wir werden diese Frage verneinen müssen.

[1]) Vgl. Tr. 187.
[2]) Riehl, Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903, S. 99.

Hume kennt den Begriff einer zwiefachen — der apriorischen und der aposteriorischen — Erkenntnis. Aufgabe der ersteren ist — wie schon dargelegt — die Entfaltung des Inhaltes unserer Vorstellungen, Aufgabe der letzteren dessen Vermehrung. Die Norm jener ist der Satz des Widerspruches, die Norm dieser die reine, d. h. von allen Zutaten der Einbildungskraft und des verknüpfenden Denkens befreite Erfahrung. Die Feststellung nun, daß eine Erkenntnis des Tatsächlichen nur durch reine Erfahrung, also durch das Erkenntnismittel „gegebener" Wahrnehmungen allein möglich ist, schließt die Annahme eines Beharrens dieser Wahrnehmungen aus. Denn nur von Gegenständen, nicht aber auch von Mitteln der Erkenntnis kann substantiale Beharrlichkeit behauptet werden. Was wir uns als beharrend denken müssen, ist nicht zweifelhaft. Es kann lediglich dasjenige sein, was uns in den Wahrnehmungen erscheint, was uns die Wahrnehmungen „gibt", so gewiß deren Gegebensein die einzige Manifestation einer von uns unabhängigen Existenz bildet. „Reine" Erfahrung als Methode des Erkennens, die Grundlage der erkenntnistheoretischen Position Hume's, schließt also auf der einen Seite die nach Hume „gewöhnliche" Anschauung von der Beharrung unserer Wahrnehmungen aus, um auf der anderen Seite die Eigenschaft der Beharrlichkeit — ganz wie es die „philosophische" Anschauung fordert — auf die den Wahrnehmungen zugrunde liegende Realität zu übertragen. Diejenige Gestalt unseres physiologisch begründeten Glaubens an die Existenz eines Beharrlichen also, welche — wie wir gesehen haben — den Forderungen der Einbildungskraft und den Bedürfnissen der Überlegung gleichermaßen gerecht wird, erweist sich als Bedingung der erkenntnistheoretischen Problemstellung des Philosophen. In der „philosophischen" Anschauung von der Beharrung der den Wahrnehmungen zugrunde liegenden Gegenstände kommt ein Phänomenalismus zum Ausdruck, welcher die Voraussetzung für die fundamentale erkenntnistheoretische Leistung Hume's, den Beweis, daß es von Tatsachen keine apriorische Erkenntnis geben könne, bildet. Wir erkennen mit Hilfe unserer Wahrnehmungen

die an sich existierenden Dinge; nicht ihrem beharrlichen Dasein nach, denn dieses ist unerkennbar, obschon im höchsten Grade gewiß, auch nicht ihrer Beschaffenheit nach, die nie wahrgenommen, oder vorgestellt werden kann, sondern lediglich in ihrem Verhältnis zum erkennenden Bewußtsein. Und eben dieses Verhältnis kommt in unseren Wahrnehmungen zum Ausdruck. Sie sind die wirklichen, nach Existenz und Beschaffenheit von uns unabhängigen, d. h. beharrlichen, sonst aber unbekannten Gegenstände in unserem Bewußtsein.

Wir können dabei nicht umhin, auf eine Schwierigkeit hinzuweisen, welche aus dem Begriff der „reinen" Erfahrung, als Methode einer Erkenntnis des Tatsächlichen, d. h. aus der unvermeidlichen Verbindung von methodischem Empirismus und phänomenalistischer Metaphysik resultieren muß. Dem Begriff eines Erkenntnismittels widerstreitet nämlich dessen Abhängigkeit vom Objekte. Das „Gegebensein" unserer Wahrnehmungen, dieser Elemente einer Erkenntnismethode durch „reine" Erfahrung, verträgt sich nicht mit der vom Begriff der Erkenntnis untrennbaren Vorstellung der Spontaneität des erkennenden Subjektes. Vom Standpunkte der Hume'schen Philosophie aus kann diese Schwierigkeit, die uns allein schon die Unhaltbarkeit eines strengen methodischen Empirismus vor Augen führt, nur konstatiert, nicht aber beseitigt werden, da sie mit dem Begriff dieses von Hume vertretenen Empirismus innig zusammenhängt.

4. Ehe wir uns nun der Betrachtung der wichtigen sachlichen und historischen Beziehungen des Hume'schen Phänomenalismus zuwenden, mag hier eine kurze Untersuchung der vielerörterten Frage nach Umfang und Eigenart der Hume'schen Skepsis — wie sie sich unter dem Gesichtspunkt des Realitätsproblems darstellt — Platz finden.

Man hat sich daran gewöhnt, in dem großen schottischen Denker den Geist zu sehen und wohl auch zu verehren, der stets verneint. Es mag hier unerörtert bleiben, inwieweit daran einfache historische Überlieferung und die bis auf unsere Tage nachwirkenden skeptischen Tendenzen der Aufklärungsperiode beteiligt sind. Sicher ist, daß den Vertretern der Anschauung von der skeptischen Richtung des

Hume'schen Denkens der wahre Standpunk des Philosophen in der Daseinsfrage und vor allem das Verständnis der Konsequenzen dieses Standpunktes, der Summe von positiven Ergebnissen seines Denkens, fremd bleiben.[1])

Ein Zweifel an der beharrlichen Existenz von Dingen kann Hume nach unseren bisherigen Ausführungen füglich nicht mehr imputiert werden. Was er bezweifelt, ist nicht die beharrliche Existenz der Dinge, sondern zunächst die apriorische Erkennbarkeit der beharrlichen Existenz. Hume's negativer Standpunkt ist in dieser Hinsicht durchaus rationalistisch: er prüft die Kraft des analytischen Denkens an der Existenzvorstellung. Und weil er sich der Beschränktheit dieser Kraft bewußt wird, indem er die Daseinsfrage ihrer Kompetenz entzogen findet, ist sein Rationalismus kritisch, d. h. von jener höheren Absicht getragen, „die Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis" durch eine klare Begrenzung ihrer Leistungsfähigkeit „weiter zu bringen". Er bricht den Zwang, „den man der Vernunft antun will, indem man mit ihr groß tut und sie zugleich hindert, ein freimütiges Geständnis ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer selbst offenbar werden" müssen.[2])

Aber auch die aposteriorische Erkennbarkeit der realen Existenz durch das Erkenntnismittel der reinen Erfahrung leugnet — wie wir gesehen haben — der Philosoph. Er hat damit an die Vorstellung eines beharrlichen Daseins einen, seiner Ansicht nach dem Satze des Widerspruches vollkommen koordinierten Erkenntnismaßstab angelegt. Der Unterschied zwischen der analytischen Methode und derjenigen der reinen Erfahrung liegt für ihn eben nur in den Objekten und den diesen angepaßten Mitteln der Erkenntnis, er liegt in der Qualität der Evidenz ihrer Ergebnisse, nicht aber in dem Grade dieser Evidenz. Die Resultate einer Untersuchung durch „reine" Erfahrung sind für Hume geradesowenig zweifelhaft, wie dies einer Anschauung nach

[1]) Vgl. Riehl, Philos. Kritic., Bd. I 153.

[2]) Kant, Kritik d. rein. Vernunft (Vorländer) S. 616.

analytischen Sätze der Mathematik. Ihre Gewißheit ist nur von verschiedener Art.

Ist damit auf der einen Seite die völlige Inkompetenz jeglicher Erkenntnisnorm in Daseinsfragen festgestellt, so ist doch andererseits für Hume der Glaube an eine beharrliche Existenz der Dinge noch lange nicht erschüttert. Ein Zweifel an dieser ist unmöglich, weil der Glaube an sie vor jedem Versuch des Zweifels oder der Erkenntnis infolge der Wirksamkeit biologischer Faktoren unerschütterlich feststeht. Gewiß, auch die „Krankheit des skeptischen Zweifels" am Dasein ist unaustilgbar; allein, sie befällt nur die, welche sich vortäuschen, das Dasein erkennen zu können. Daseinsfragen sind eben nicht Erkenntnisfragen, wie diejenigen glauben, welche über die reale Existenz von Dingen mit Hilfe eines Erkenntnismittels entscheiden wollen — gleichgültig, ob dieses Erkenntnismittel nun in Begriffsanalyse oder in Wahrnehmungen besteht. Mag die Annahme der Existenz beharrender Außendinge vom Standpunkte der Erkenntnis auch als „Fiktion" bezeichnet werden können: der Glaube an das reale Dasein der Dinge bleibt davon unberührt. Die „Ursachen, die uns veranlassen an die Existenz von Körpern zu glauben", bieten eben der Erkenntnis, wie dem Zweifel nirgends einen Angriffspunkt. Die Geltung unserer Vorstellung von der realen Existenz der Außendinge ist unabhängig von jeglicher Erkenntnis, auch der durch „reine" Erfahrung — das ist das erkenntnistheoretische Resultat der Untersuchung Hume's über unseren Glauben an das beharrliche Dasein der Gegenstände. Dieses Resultat aber steht natürlich in schroffstem Gegensatz zu jeglicher Skepsis, im Sinne eines Zweifels an der realen Existenz der Dinge.

5. Aber auch Hume's Methode der „reinen" Erfahrung wird in Hinblick auf ihre oben gekennzeichnete Stellung als Norm der Erkenntnis des Tatsächlichen nicht gerade besonders glücklich als „skeptisch" bezeichnet werden können. Denn das Wort bezeichnet weder die Eigenart ihrer Leistung, noch die Besonderheit ihres Objektes in hinreichend charakteristischer Weise. Was es vermöge

seiner negativen Bedeutung im günstigsten Falle zu leisten vermag, ist kaum mehr, als die ohnehin selbstverständliche Verneinung der Rationalität einer Erkenntnis durch Wahrnehmungen. Hume's Methode der „reinen" Erfahrung ist — will man sie schon mit einem Namen belegen, „der einen Sektenanhang bezeichnet" — positivistisch. Gleich der apriorischen Methode auf analytischem Gebiete normiert sie, um es noch einmal zu sagen, in Tatsachenfragen das Verhalten des erkennenden Intellektes. Dort ist Widerspruchslosigkeit, hier Wahrnehmbarkeit das Kriterium der Wahrheit. Und gerade hierin zeigt sich — nebenbei bemerkt — der tiefgehende Unterschied zwischen der Lehre Hume's und der eigentlichen, der antiken Skepsis. Denn diese war „so weit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzipe der Wahrheit zu machen, daß sie sich vielmehr allererst gegen das Sinnliche kehrte". [1])

Fassen wir unsere Ansicht von der Skepsis Hume's zusammen, so dürfen wir sagen: Hume ist Skeptiker, nicht mehr als jeder wissenschaftliche Forscher überhaupt, soweit er nämlich — um es mit den eigenen Worten des Philosophen auszudrücken — „eine richtige Unparteilichkeit in unseren Urteilen" gewahrt wissen und „unseren Geist aller aus Erziehung oder übereilter Meinung eingesaugten Vorurteilen entwöhnen" will. [2])

6. „Esse" also ist für Hume — wir dürfen dies als das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen getrost aussprechen — so wenig „percipi", wie „demonstrari", wenn Sein die beharrliche Existenz realer Außendinge und Wahrnehmen unmittelbares Erkennen bedeutet. „Hume's Empirismus ist mit anderen Worten nicht metaphysischer, sondern methodischer Natur, d. h. er verwechselt nicht Einsicht in die Unzugänglichkeit des realen Daseins der Dinge für unsere Erkenntnismittel mit dogmatischem Zweifel oder Leugnung der beharrlichen Existenz von Gegenständen überhaupt. Ja

[1]) Hegel, Encyklopädie § 39.

[2]) Hume: Untersuchung über den menschlichen Verstand (Enquiry); deutsch v. Nathanson, Leipzig 1903, S. 170.

gerade indem Hume den metaphysischen Empirismus durch einen methodischen ersetzt, entzieht er der „phantastischen Sekte" der Zweifler am Dasein den Boden. Vergebens stützen sich diese auf die von Hume selber behauptete Unfähigkeit des Empirismus, die Existenzfrage in bejahendem Sinne zu entscheiden. Hume zeigt unzweideutig, daß seine empiristische Lehre auch den Zweifler am Dasein im Stiche ließe. Denn niemals wird auch die Nichtexistenz der Dinge aus der Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Existenz, sei es durch Begriffe, sei es durch Wahrnehmungen — zu erschließen sein. Und eben diese Unmöglichkeit behauptet der Philosoph.

III.

1. Nicht der methodische Charakter des Hume'schen Empirismus allein trennt diesen von dem Standpunkt des metaphysischen Dogmas vom esse = percipi. Sein Phänomenalismus, den wir schon früher als die Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Fragestellung des Philosophen erkannt hatten, vervollständigt diese Trennung. „Zu erklären, daß die Eindrücke der Sinne und der Reflexion Erscheinungen von Dingen seien ... und zu behaupten, daß die Existenz überhaupt nur eingebildet ist, daß es keinen Körper gebe, weil die Vorstellung des Körpers ein Phänomen ist, ... diese Behauptung und jene Erklärung sind himmelweit verschieden." [1])

Gerade diese Verschiedenheit aber bestimmt Hume's Verhältnis zur sensualistischen Metaphysik seiner empiristischen Vorgänger und Nachfolger. Hume steht in der prinzipiellen Frage der Existenz von Außendingen dem Bischof Berkeley nicht näher, als etwa dem modernen Erkenntniskritiker Mach. Nicht der Zufall des Wahrgenommenwerdens entscheidet für den scharfen Denker über das reale

[1]) Riehl a. a. O. S. 154.

Dasein der Außendinge. Die Dinge sind — unabhängig von unseren Wahrnehmungen, aber sie sind uns in unseren Wahrnehmungen und nur in diesen „gegeben". Sie existieren, allein es wäre „ungereimt", sie unabhängig von unseren Wahrnehmungen, also „klar und deutlich" [1]) vorstellen zu wollen. „Jede Theorie, jede Erforschung der Ursache, jede Lehre vom ‚wahren Sein' hinter den ‚Erscheinungen' ist" für Hume — wie Windelband treffend bemerkt — „ausgeschlossen." [2]) Ebenso ausgeschlossen aber ist für ihn jeder Zweifel an diesem ‚wahren Sein' selbst. —

Die Differenz zwischen Hume und Berkeley ist darum mehr, als gewissermaßen nur quantitativ. Hume's Leistung auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie erschöpft sich mit anderen Worten nicht darin, in den Bereich seiner zersetzenden Kritik einbezogen zu haben, wovor der fromme Bischof von Cloyne noch scheu innegehalten: die geistigen Substanzen. Hume's theoretische Philosophie ist nicht — wie so häufig gesagt worden — die einfache Vollendung des Berkeley'schen „Konszientalismus". Der Stellungnahme Hume's gegen das spiritualistische Dogma Berkeley's läuft vielmehr seine unzweideutige Ablehnung auch des sensualistischen Dogmas, daß nichts sei, sofern nichts wahrgenommen werde, parallel.

2. Hume also ist, unseres Erachtens, weit entfernt, „die Wirklichkeit in ein pures Phänomen und den Zusammenhang des Wirklichen in einen psychologischen Schein aufzulösen" [3]) — wie es König von ihm behaupten zu können glaubt. Phänomene sind für ihn nur unsere Vorstellungen von der Wirklichkeit. Und die von Hume allerdings scharf betonte „Ungereimtheit" der Annahme eines von unseren Wahrnehmungen spezifisch Verschiedenen bedeutet naturgemäß nichts anderes, als die tatsächliche Unmöglichkeit eines erkenntnismäßigen Vorstellens der Gegenstände an

[1]) Tr. 19 f. [2]) Windelband, Gesch. d. Philosophie, II. Aufl. Tübingen und Leipzig 1900, S. 389.

[3]) König, Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant 1888, S. 14.

sich. Denn die völlig haltlose Behauptung von der Absurdität der Annahme als solcher, daß die Gegenstände auch unabhängig von ihrem Wahrgenommenwerden existieren, darf Hume füglich nicht imputiert werden. Schon der Umstand allein, daß er die angebliche Absurdität jener Annahme nicht etwa durch den Satz des Widerspruches, dessen entscheidende Rolle bei der Feststellung von „Absurditäten" er sehr wohl zu ermessen versteht, sondern durch den Hinweis auf die tatsächliche Erfahrung zu begründen sucht, zeigt, wie fern ihm jene Behauptung liegt. Ja, selbst der Satz von der faktischen Unmöglichkeit der Vorstellung eines außersinnlichen Gegenstandes bedarf noch einer wesentlichen Einschränkung. Er kann sich nämlich einzig und allein auf eine adäquate, d. h. „klare und deutliche", also diejenige Vorstellung von außersinnlichen Dingen beziehen, welche wir als Norm der Erkenntnis von tatsächlichen Wahrheiten schon kennen gelernt haben: die sinnliche Wahrnehmung. Nur dieser, nicht aber auch dem Vorstellen in weiterem Sinne, dem „Denken", sind jene außersinnlichen Gegenstände unzugänglich, so gewiß wir uns von ihnen einen an sich vollkommen widerspruchslosen Begriff zu bilden vermögen. — Dies allein ist der Sinn des Humeschen Wortes von der Absurdität einer Vorstellung außersinnlicher Gegenstände.

Dieser Sinn spricht auch aus einer ganzen Reihe unzweideutiger Äußerungen der Philosophen. Oder sollte der schon einmal erwähnte Ausspruch von den äußeren Objekten, die „uns nur durch die Perzeptionen, die sie veranlassen, (occasion) bekannt sind", [1]) in einem anderen, als dem phänomenalistischem Sinne verstanden werden können? Wie deuten diejenigen, welche Hume's Lehre als eine „Auflösung des Wirklichen in psychologischen Schein" charakterisieren wollen, solche und ähnliche Sätze? Mit einer jeden Zweifel ausschließenden Bestimmtheit spricht der Philosoph doch auch von den Dingen, die unsere Sinne in bestimmter

[1]) Tr. 67.

Weise „affizieren“ (affect the senses),[1]) ja geradezu von den „sinnlichen Erscheinungsweisen der Gegenstände“ [2]) (the appearances of objects to our senses). Das sind nicht bedeutungslose „Rückfälle in die gewöhnliche Redeweise“, wie ein bekannter Hume-Forscher meint,[3]) sondern wichtige prinzipielle Zeugnisse für den wirklichen erkenntnistheoretischen Standpunkt Hume's.

3. Man hat gelegentlich in dem Hume'schen Satze, daß die „Vorstellung der Existenz genau dasselbe sein müsse, wie die Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen“,[4]) da „wir keine Eindrücke und keine Vorstellungen irgendwelcher Art in unserem Bewußtsein oder in unserer Erinnerung haben, die nicht von uns als existierend vorgestellt würden“, ein Verhalten, dem auch „die vollkommenste Vorstellung und die vollkommenste Gewißheit des Seins, die wir haben, entstamme“ [5]) — eine Stellungnahme Hume's gegen die Lehre von der Existenz außersinnlicher Gegenstände und für das Berkeley'sche esse = percipi erblicken wollen. Das eine ist aber gerade so wenig der Fall, wie das andere. Denn augenscheinlich behandelt jener Satz gar nicht die Frage nach der Existenz der Dinge, auf welche es in diesem Zusammenhange doch allein ankäme, sondern lediglich das Problem des Ursprungs und der Eigenart unserer Existenz*vorstellung*. Dabei können wir den Vorstellungsbegriff in weiterem oder engerem Sinne interpretieren. Im ersteren Fall enthielte jener Satz, auch wenn er an sich richtig wäre, nicht mehr, als dies, daß wir auch mit der Vorstellung *außersinnlicher* Gegenstände stets die der Existenz verbinden müßten; und im zweiten würden wir lediglich die unlösliche Verbindung beziehungsweise Identität der Existenzvorstellung mit unseren sinnlichen Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsideen behauptet, in keinem aber etwas über die reale Existenz der Gegenstände selbst ausgesagt haben.

Wer aus dem oben angeführten Satze Hume's, auf die

[1]) Tr. 58 f. [2]) Tr. 638. [3]) Pfleiderer, Empirism. und Skepsis 1874, S. 229. [4]) Tr. 66. [5]) Ebenda.

Übereinstimmung des Philosophen mit der sensualistischen Gleichung Berkeley's folgern wollte, müßte daher früher noch eine wesentliche Bedingung erfüllen. Er hätte nachzuweisen, daß aus der Eigenart des Ursprungs unserer Existenzvorstellung resp. unseres Glaubens an die reale Existenz der Dinge irgendetwas für das Dasein oder Nichtdasein der Gegenstände selbst folge.

Aber auch mit diesem sicherlich schwer zu erbringenden Nachweise wäre dem Geiste und der Tendenz der Humeschen Untersuchung kein Dienst erwiesen. Denn die Beantwortung der Frage nach der realen Existenz der Dinge liegt, wie schon mehrfach hervorgehoben, ganz außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Was sie anstrebt, ist lediglich eine erschöpfende Kritik des Erkenntniswertes unserer Überzeugung von der beharrlichen Existenz der Dinge und die Fixierung von Art und Grenzen der Erkenntnis, die wir von den real existierenden Dingen überhaupt erlangen können.

Es ist daher nicht nur kein Widerspruch oder ein „Rückfall in die gewöhnliche Redeweise“, wenn Hume nach einer anscheinend streng positivistischen Erörterung über das Zusammenfallen der Existenzvorstellung mit unseren Perzeptionen plötzlich von Dingen als den Veranlassern dieser Perzeptionen spricht. Es ist dies vielmehr die Konsequenz seines empiristischen Phänomenalismus, der sich der realen Existenz der Außendinge und der Grenzen ihrer möglichen Erkenntnis gleichermaßen bewußt ist.

Natürlich verträgt sich die dargelegte Differenz zwischen den erkenntnistheoretischen Grundanschauungen Hume's und Berkeley's mit mannigfacher Übereinstimmung in anderer Richtung. So ist Hume Nominalist gleich Berkeley. Auch er leugnet die Existenz der Begriffe als Allgemeinvorstellungen. „Alles in der Natur“ — so verkündet der Philosoph „als einen in der Philosophie allgemein angenommenen Grundsatz“ — sei „individuell“ [1]) und „als eine der größten und

[1]) Tr. 18.

schätzenswertesten Entdeckungen im Reiche der Wissenschaften“ preist er die Einsicht, daß unsere Begriffe, als durch die Eigenart der sprachlichen Ausdrucksmittel in ihrer Bedeutung modifizierte Vorstellungen individuellen Charakters aufzufassen seien.[1]) „Wenn wir einen allgemeinen Ausdruck gebrauchen“ — sagt Hume — „stellen wir uns in jedem Falle Einzeldinge vor“ als „Stellvertreter derjenigen, „welche wir nicht ausdrücklich vorstellen.“ [2]) Begriffe sind Einzelvorstellungen, sofern diese andere Einzelvorstellungen „repräsentieren“. Die „gewohnheitsmäßige Tendenz“, welche die durch ein Wort hervorgerufene Einzelvorstellung im Gefolge hat, weckt eben „eine andere Einzelvorstellung, wie wir sie gerade brauchen mögen.“ [3]) Von der Anschauung aber, welche Körper Wahrnehmungskomplexen oder Dinge „Gedankensymbolen“ für eine Gruppe von Empfindungen gleichsetzt, ist Hume — wie wir schon früher begründet haben — weit entfernt. Der Philosoph, der unablässig die „Unvorstellbarkeit“ der Dinge betont, oder, wie er zur Charakterisierung der metaphysischen Natur des Problems zu sagen pflegt, der „Substanz“ kann nicht als einer Schule angehörig betrachtet werden, welche die Dinge für eine Art von Vorstellungen erklärt. Dinge können für ihn durch Vorstellungen höchstens symbolisiert, niemals aber mit diesen identifiziert werden. Eine Verknüpfung von Eindrücken als den Erscheinungen der Dinge kann den Bewußtseinswert eines Dinges erlangen, ohne dessen Realitätswert zu besitzen. Auch Hume spricht von einem „Zusammen“ bestimmt gearteter Eigenschaften und einfacher Vorstellungen.[4]) Nie aber ist dieses „Zusammen“ für ihn, wie etwa für Berkeley oder für Mach ein Ding. Es ist nur das Symbol des an sich unvorstellbaren Dinges in unserem Bewußtsein, oder — wie Hume es nicht ganz unzweideutig ausspricht — unsere einzige „Vorstellung“ einer Substanz als des Wesens der Dinge.[5])

Hume steht an diesem entscheidenden Punkte seiner Lehre der modernsten empiristischen Metaphysik, die sich

[1]) Vgl. Tr. 20. [2]) Tr. 22. [3]) Tr. 20 f. [4]) Tr. 16.
[5]) Vgl. Tr. 16, sowie Tr. 219.

so gerne ihrer Übereinstimmung mit ihm zu rühmen pflegt, nicht näher als der alten rationalistischen. Der Dogmatiker, der die Wahrnehmbarkeit beziehungsweise Begreiflichkeit der Dinge zum Maße ihrer Wirklichkeit macht, ist von dem kritischen Denker, der an der Unerkennbarkeit nicht wahrnehmbarer Dinge festhält, ohne doch die Bedingungen des Erkennens zum Kriterium des Seins zu machen, durch eine tiefe Kluft geschieden. Denn der dogmatische Charakter des Dinges der Empiristen bleibt trotz aller nominalistischen Geringschätzung, mit der sie es als „bloßen“ Wahrnehmungskomplex betrachten, bestehen. Nicht ein sekundärer Wertmaßstab, wie das Verhältnis der „Dinge“ zum Universalienproblem, sondern schon die Tatsache ihrer positiven Bestimmung allein entscheidet eben für die dogmatische Natur einer erkenntnistheoretischen Doktrin. — Hume also erkennt und analysiert nicht, gleich der rationalistischen und empiristischen Metaphysik, die Dinge oder die Substanz, sondern nur unsere „Vorstellung“ von den Dingen. Und diese „Vorstellung“, das „Symbol der Realität“ im Bewußtsein sind geordnete, also von einem Formalprinzip beherrschte Erscheinungen der Dinge, oder, wie Hume sagt: „ein vom Geiste geschaffenes Zusammen von Vorstellungen verschiedener, an sich selbständiger Qualitäten, die ein Objekt zusammensetzen und dabei eine konstante Verbindung miteinander zeigen.“ [1])

Dem dogmatischen Streben, die Dinge ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach zu bestimmen, steht also das kritische Bewußtsein, sich auf eine Analyse ihrer Symbole beschränken zu müssen, gegenüber. Und Hume ist dieses kritische Bewußtsein eigen: an seine Lehre von der realen Existenz unmittelbar nicht vorstellbarer Außendinge knüpft sich folgerichtig die Lehre von der jene Realitäten

[1]) Tr. 218. Man stoße sich nicht an dem Ausspruch von den „Qualitäten, die ein Objekt zusammensetzen“. Denn Hume will damit ganz unzweifelhaft nicht Dinge, sondern unsere Vorstellung von Dingen definieren: our ideas of bodies. Vgl. auch Tr. 16: The idea of a substance . . . is nothing but a collection of simple ideas u. s. f.

im Bewußtsein symbolisierenden mittelbaren „Vorstellung“ der Dinge. Was diese mittelbare Vorstellung der Dinge bei Hume ist, wurde schon festgestellt: sie ist das „Ding“ der empiristischen Metaphysik, ein „Zusammen“ von Eindrücken, ein Komplex von Wahrnehmungen.

Diese Übereinstimmung zwischen Hume und dem metaphysischen Empirismus sollte freilich den konsequenten Vertretern des letzteren, da doch für sie die Unterscheidung zwischen Dingen und deren „Vorstellungen“ im Bewußtsein unmöglich ist, als eine äußerliche und nebensächliche, ja durchaus unverständliche erscheinen. — Dem Empirismus Hume's setzt eben dessen Phänomenalismus Grenzen. Er muß vor den realen Dingen außerhalb aller Wahrnehmung innehalten, so gewiß diese Dinge nicht „klar und deutlich“ erkannt, so gewiß sie nicht unmittelbar vorgestellt werden können.

5. Man wird dabei — wie wir nebenbei bemerken wollen — die Harmonie zwischen Berkeley und den Vertretern des modernen Empiriokritizismus keineswegs überschätzen müssen, um ihre gemeinsame prinzipielle Differenz Hume gegenüber zu erkennen. So muß es z. B. Mach, den man wohl für den geistreichsten und populärsten Vertreter des Empiriokritizismus erklären darf, durchaus zugegeben werden, „daß derjenige gewiß von der richtigen Würdigung seiner Ansicht sehr weit entfernt ist, welcher dieselbe . . . mit der Berkeley'schen identifiziert.“ [1]) Ja, man wird bei genauerer Überlegung finden, daß Mach, ganz abgesehen von seiner naturgemäß ablehnenden Haltung gegenüber der spiritualistischen Metaphysik Berkeley's, auch in den Prinzipienfragen seiner Erkenntnistheorie eine dem Berkeleyschen Idealismus geradezu entgegengesetzte Position einnimmt. Macht für diesen das metaphysische Dogma vom esse = percipi das Dasein der Welt ausschließlich vom psychologischen Subjekte abhängig, so bilden für Mach gerade subjektlose Vorstellungen — Elemente — Zentrum und

[1]) Mach: Analyse der Empfindungen. 3. Aufl. Jena 1902. S. 275.

Ausgangspunkt des erkenntnistheoretischen Raisonnements. Das „Ich“ ist für Berkeley Alles, für Mach Nichts, ein wesenloses Gedankensymbol für eine relativ beständige, d. h. „stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen.“ [1]) Nur bei der Frage nach der Existenz und Definition der Dinge begegnen und verbünden sich ihre metaphysischen Interessen unzweifelhaft zu gemeinsamer Opposition gegen Hume. Sie definieren die Dinge und leugnen implicite deren reale Existenz, die sich für beide im Vorgestelltwerden erschöpft. Damit aber verstoßen sie offenbar in doppelter Hinsicht gegen das von Hume vertretene Prinzip des Kritizismus, dessen einzige, aber unentbehrliche, ja geradezu konstitutive Voraussetzung die reale Existenz unvorstellbarer, oder was für Hume dasselbe bedeutet, unerkennbarer Dinge bildet. Gerade das empiristische Element der kritischen Philosophie, die „Gegebenheit“ des Inhaltes unserer Erfahrung und die Beschränkung unserer Erkenntnis von den Dingen auf ein gesetzmäßiges Verknüpfen dieses „Gegebenen“ fordert und begründet zugleich jene metaphysische Voraussetzung. Sie läßt sich durch eine willkürliche Definition der Dinge — das Verfahren des Metaphysikers der reinen Erfahrung — geradesowenig beseitigen, wie durch den Versuch für die „Gegebenheit“ des Erfahrungsinhaltes statt der Dinge eine unbewußte, oder außerempirische Funktion des Subjektes verantwortlich zu machen. Denn genau besehen, müßte doch auch diese dieselbe metaphysische Valenz besitzen, wie die vorsinnlichen Dinge an sich.

IV.

1. Indem Hume die empiristische Definition des Dinges in phänomenalistischem Sinne verwertet, d. h. als eine Definition unserer Vorstellung vom Dinge erkennt, befreit er die für die kritische Philosophie wertvollen Kräfte des

[1]) Mach a. a. O. S. 22.

dogmatischen Empirismus und fördert damit in engstem Anschlusse an seinen großen Vorgänger Locke die Entwicklung des kritischen Fundamentalbegriffes vom Objekte der Erfahrung, des Gegenstandes von empirischer Realität. Als ein Gesetz der Verknüpfung sinnlicher Vorstellungen, welches deren objektives, d. h. allgemeingültiges oder notwendiges Verhältnis bestimmt, muß dieser empirische Gegenstand durch eine für jedes Bewußtsein gemeinsame und verbindliche Funktion des Subjektes, also durch die Einheitsform allen Denkens bestimmt sein. Nun ist unzweifelhaft, daß die ersten Ansätze zur Bildung dieses Begriffes der empiristischen Lehre entstammen. Denn das stärkste Motiv für die Annahme, daß sich das Subjekt seine Gegenstände durch die eigene produktive Betätigung schaffe, liefert unstreitig der Standpunkt des Empirismus. Vermöchte doch keine andere Annahme die Ohnmacht, mit welcher ein konsequenter Empirismus der Wirklichkeit gegenübersteht, zu bemänteln. Der Nominalismus, Dinge als selbstgeschaffene Gedankensymbole zu bezeichnen, ist das einzige Auskunftsmittel der empiristischen Dogmatik ihren theoretischen Standpunkt scheinbar aufrecht zu erhalten, ohne doch dabei gegen die elementarste Erfahrung, die sich von der Dingvorstellung unter keiner Bedingung zu emanzipieren vermag, zu verstoßen.

Dieser Nominalismus der Empiristen ist mit anderen Worten ihr Tribut an den auch durch die „reinste“ Erfahrung nicht zu beseitigenden Glauben an die empirische Wirklichkeit der Dinge, für dessen Berechtigung er, anstatt ihn der Tendenz seiner Urheber gemäß aufzuheben, vielmehr schon durch sein bloßes Vorhandensein einen indirekten Beweis liefert. Das nominalistische Auskunftsmittel des Empirismus kehrt sich also gegen dessen eigene und wesentlichste Absicht. Ja es stellt den Empirismus, was nicht minder bedenklich erscheint, vor die seinem Prinzipe so arg widersprechende Annahme einer doppelten, d. h. einer wirklichen und einer symbolischen Existenz der Wahrnehmungen, was, da beide Arten der Existenz bloß Bewußtseinsrealität haben, die Sachlage natürlich nur kompliziert.

Daß dabei der Standpunkt des Nominalismus stets die verknüpfende Funktion des frei reflektierenden Subjektes voraussetzt und für den Empiriokritizismus, der — wie erwähnt — auch das „Ich“ zu einem theoretisch gleichgültigen Symbol für eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen degradiert, nur um den Preis der größten Inkonsequenz erreichbar ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Aber auch in den Systemen der an Berkeley anknüpfenden Richtung des idealistischen Empirismus, bei welchem die letztgenannte Schwierigkeit nicht obwaltet, ist der Nominalismus, sofern er Dinge als ein Zusammen von Wahrnehmungen betrachtet, den ihm zugrunde liegenden Motiven nach ein fremder Körper, die unvermeidliche Konzession des Idealismus an den Realitätsglauben.

2. Sei aber dem, wie immer, sicher ist, daß der dogmatische Empirismus trotz, ja wegen seiner rein passiven Grundtendenz das kräftigste Motiv zur Reflexion auf die Aktivität des Intellektes enthält und den Ausgangspunkt für eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Intellekt und den Gegenständen unserer Erfahrung bildet. Der Empirismus leugnet die reale Existenz der Dinge und produziert eine Scheinexistenz derselben, welche das Minimum der Bedingungen ausmacht, unter denen er sich mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit abzufinden vermag. Nun fordert auch der Kritizismus, wie aus dem oben festgestellten Begriffe des Gegenstandes der Erfahrung folgt, Aktivität des Intellektes. Allein, er fordert diese Aktivität nicht in Bezug auf die Dinge, was ja für denjenigen, der an ihrer Existenz festhält, sinnlos wäre, sondern in Bezug auf die Bewußtseinssymbole der Dinge, so gewiß diese Symbole als Bedingungen für die allgemeine Geltung der sinnlich gegebenen Erscheinungen von Dingen das Produkt der Beurteilung und Erkenntnis bilden.

Und hier ist der Punkt, an welchem wir uns am leichtesten klar zu machen vermögen, wie Hume den Aktivitätsgedanken des empiristischen Nominalismus der kritischen Erkenntnistheorie dienstbar macht: auch er erkennt die Dinge der Erfahrung als eine von unserem Intellekte durch Ein-

bildungskraft selbstgeschaffene Verknüpfung von Wahrnehmungen, welche uns von unerkennbaren Gegenständen geliefert werden, d. h. als durch die Aktivität des Intellektes gebildete Vorstellungssymbole für Dinge.

Uns leitet bei dieser Feststellung — dies sei hier ausdrücklich bemerkt — nicht etwa der Gedanke einer Kontinuität in der Entwicklung der Wissenschaftslehre von metaphysischem Empirismus zu erkenntnistheoretischem Kritizismus. Eine solche besteht nicht, so gewiß kritische Philosophie einen Bruch mit den dogmatischen Prinzipien der empiristischen Tradition bedeutet. Der metaphysische Empirismus liefert nur das historische Material, an welchem der kritische Gedanke seine positiven Leistungen entfaltet. Und nur in diesem sehr bedingten Sinne hat es mit dem Ausspruche Hamann's seine Richtigkeit: „So viel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diese kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Überlieferung hinaus.“ [1]) Eine sachliche Kontinuität in der Entwicklung des kritischen Gedankens besteht lediglich zwischen Locke, Hume und Kant — sofern wir von seinen weniger bedeutenden Vertretern absehen. Und hier hat Kant vollendet, was Locke begonnen und Hume fortgebildet hatte.

3. Denn der Satz, in welchem wir eben Hume's Verdienst um die Verwertung der empiristischen Motive für die Zwecke der kritischen Erkenntnistheorie zusammenfaßten, bedarf gerade vom Standpunkte des entwickelten Kritizismus aus wesentlicher Ausgestaltung und Vollendung. Das Produkt der Aktivität des Intellektes muß, vermöge der Bedingungen, welche an die sinnlich bestimmten Symbole der Dinge tatsächlich gestellt werden, eine von jedem individuellen Dafürhalten unabhängige Geltung erlangen. Nicht Wahrnehmungen, oder ein mögliches „Zusammen“ von Wahrnehmungen sind das, was in unserem Bewußtsein das unerkennbare Ding vertritt, was wir daher als einen Gegenstand der Erfahrung bezeichnen, sondern die gedachte Abhängigkeit eines Wahrnehmungskomplexes von einem gedachten,

[1]) Hamann's Schriften. Teil VI, S. 243 f.

daher in seiner Geltung auch nicht auf das erfahrende Individuum beschränkten Grund. Und nur, wo diese gedachte Abhängigkeit stattfindet, wo wir also die objektive Bedingtheit unserer Erlebnisse konstatieren, sprechen wir von einem sinnlich bestimmten oder empirischen Gegenstand.

Was der Empirismus gegen diese Definition des Gegenstandes hauptsächlich einzuwenden pflegt, betrifft im wesentlichen den Begriff der Allgemeingültigkeit. Der Empirismus leugnet die Berechtigung dieses Begriffes, weil er ihn — und darin werden wir ihn durchaus recht geben — durch keine Erfahrung zu verifizieren vermag. Nur übersieht er den wahren Sinn dieses Begriffes. Diejenige Allgemeingültigkeit, von der hier die Rede ist, bedeutet nicht sowohl Geltung für alle, als vielmehr Geltung unabhängig von allen. Und diese allein ist es, welche wir, welche auch die energischsten Vertreter der „Theorie der reinen Erfahrung“ von den Wahrnehmungen aussagen, sofern diese als Bestimmungen eines empirischen Gegenstandes betrachtet werden, wenn — mit anderen Worten — für sie ein objektiver Grund verantwortlich gemacht wird. Ja auch die bloß individuelle Gültigkeit, oder der consensus omnium, mit welchem der Empirismus sich begnügen zu können erklärt, hat den Begriff der von jeder individuellen Zustimmung unabhängigen Geltung, die er implicite negiert, zu seiner notwendigen Voraussetzung und eine Erkenntnistheorie, die diesen Begriff zu eliminieren unternimmt, müßte vorher die Unabhängigkeit des Begriffes der Erkenntnis von dem der Wahrheit — natürlich ohne Appell an diese letztere — bewiesen haben.

Objektivität also und überindividuelle Geltung sind Wechselbegriffe. Quelle und Bedingung aller Objektivität ist daher das Urteil. Allgemeingültige, d. h. auf einen Gegenstand der Erfahrung bezogene Wahrnehmungen sind beurteilte Erscheinungen von Dingen.

Damit erst ist aber Richtung und Charakter jener Aktivität des Intellektes, welche aus den Erscheinungen der Dinge im Bewußtsein „Vorstellungen“, oder Symbole der Dinge schafft, im kritischen Sinne bestimmt. Sie besteht in der für jedes denkende Wesen verbindlichen Urteilsfunktion,

deren besondere Form von der Form der zu beurteilenden Erscheinung abhängt. Sie ist einer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit gegenüber die der Substanz, so gewiß Abhängigkeit von einem (allgemeingültigen) Objekte Abhängigkeit von einem Beharrenden bedeutet. Wir erkennen also in einer Form des Bewußtseins die Bedingung für das objektive, d. h. von jedem besonderen Bewußtsein unabhängige Sein unserer Wahrnehmungen. Nur unter dieser Bedingung werden existierende, als Erscheinungen „gegebene" Dinge allgemeingültige, d. h. erkennbare Gegenstände der Erfahrung. Beharrlichkeit also ist nicht reale Existenz von Dingen, wir denken nur die Realität als beharrlich. Sie ist der Begriff, der für unser Bewußtsein „die Stelle des Gegenstandes vertritt." [1])

4. Fassen wir diesem Standpunkt gegenüber die Position Hume's ins Auge. Der Philosoph erkennt die Substanz der Metaphysiker als eine Fiktion der Einbildungskraft, bestimmt den Widerspruch zu lösen, in welchen wir bei der Betrachtung eines jeden sich verändernden Gegenstandes geraten müssen. „Wenn wir den Gegenstand in seinen aufeinanderfolgenden Veränderungen stetig verfolgen" — heißt es bei Hume — „so veranlaßt uns das ungehemmte Fortgleiten der Vorstellungstätigkeit der Aufeinanderfolge Identität zuzuschreiben . . . Wenn wir dagegen einen Zustand ins Auge fassen, in dem er sich befindet, nachdem er eine beträchtliche Veränderung erfahren hat, so geschieht der Fortschritt des Vorstellens sprungweise, wir gewinnen demgemäß die Vorstellung der Verschiedenheit. Um nun diese sich widerstreitenden Gedanken zu versöhnen, ist die Einbildung geneigt, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, von dem sie annimmt, daß es in allen jenen Veränderungen sich gleich bleibe; dieses unfaßbare Etwas nennt sie Substanz." [2]) Es ist dies offenbar dasselbe Unbekannte, das wir zur Überwindung des Gegensatzes zwischen den Bedürfnissen der Einbildungskraft und den Forderungen der Überlegung erdacht haben und — sofern wir nur den unbestreitbaren Wechsel der Wahrnehmungen zugestehen — auf den Antrieb eines übermächtigen Instinktes hin erdenken müssen: das beharrende, den Wahrnehmungen zugrunde liegende Ding. Die immerwährende Wiederholung der Vorstellung unserer Einbildungskraft von der zwischen den einzelnen Qualitäten und diesem erdachten Ding als Substanz bestehenden Verbindung nun erzeugt die gewohnheitsmäßige Nötigung, eine Abhängigkeit zwischen den einzelnen Qualitäten und deren Träger anzunehmen.

[1]) Riehl, Philosophie der Gegenwart, S. 56. [2]) Tr. 220.

Dieser Fiktion gegenüber erkennt aber — wie wir gesehen haben — Hume mit den „urteilsfähigsten Philosophen" die wahre Natur unserer Vorstellung von dem Körper als ein vom Geiste geschaffenes Zusammen von Qualitäten, welche — wie er sagt — „durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind und einen besonderen Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder anderen ins Gedächtnis zurückrufen können." [1]) In dem „vereinigenden Prinzipe" sieht der kritische Scharfsinn des Denkers die „Hauptsache" der Substanz- oder was dasselbe bedeutet, der Dingvorstellung.

Warum aber entscheidet jener übermächtige physiologisch begründete Instinkt und der auf ihm beruhende „belief" nicht auch zugunsten den „urteilsfähigsten Philosophen"? Was veranlaßt den Intellekt — ähnlich, wie bei der Kausalvorstellung — zur „Gewohnheit", sich „eine Abhängigkeit der Qualitäten von einer Substanz einzubilden," da doch zweifellos auch das durch jenes „vereinigende Prinzip" geschaffene Zusammen von Qualitäten imstande ist, die durch unsere Natur geforderte Vorstellung der Identität und Beharrlichkeit zum Ausdrucke zu bringen, gleichviel, innerhalb welcher Grenzen und unter welchen Voraussetzungen bei einem Komplex von Identität und Beharrlichkeit gesprochen werden kann? Die Antwort auf diese Frage ist naheliegend. Jenes „Zusammen" mag immerhin Identität und Beharrlichkeit ausdrücken; was es nicht ausdrückt, ist Abhängigkeit von einem Beharrlichen. Und gerade dies ist, wie schon

[1]) Tr. 16.

Locke erkannt hatte, in dem Begriff der Substanz enthalten, so gewiß dieser der Begriff des logischen Grundes ist „angewendet auf eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit von Eindrücken.“ [1]) Und für diesen Inhalt des Substanzbegriffes entscheidet sich der belief, wenn er der Vorstellung der Abhängigkeit unserer Wahrnehmungen von einer Substanz vor der eines Zusammen von Qualitäten den Vorzug gibt. Er bringt zum Ausdruck, was in diesem „Zusammen“ niemals enthalten sein kann: die Überzeugung von der objektiven Einheit der Verknüpfung jener Qualitäten.

Die Berechtigung dieser Überzeugung nachzuweisen, d. h. zu zeigen, daß die Dinge als Gegenstände der Erfahrung, gleichviel, ob sie von einem empirischen Subjekte erfahren werden, oder nicht, Einheitsgesetzen unterworfen sein, d. h. allgemeine Geltung besitzen müssen, ist die erst durch Kant gelöste Aufgabe des kritischen Denkens. Es ist der Beweis, daß die von jedem besonderen Inhalt befreiten obersten Gesetze des Denkens die gesetzliche Form der Naturobjekte und besonderen Naturgesetze bilden.

5. Und nun kann über den Abstand der Hume'schen Aktivitätslehre von den erkenntnistheoretischen Grundsätzen Kant's auf der Wertskala des Kritizismus kein Zweifel mehr sein. Hume weiß, gleich seinem großen Nachfolger Kant, daß die Gegenstände unserer Erfahrung nicht die Dinge, sondern unsere Vorstellungen von den Dingen, er weiß, wie Kant, daß diese Vorstellungen Produkt der aktiven Betätigung des Intellektes sind. Was er Kant gegenüber verkennt und bei der Eigenart seines Erkenntnisbegriffes verkennen muß, ist nur die Natur dieser Betätigung: der aktive Intellekt ist für ihn nicht der denkende, sondern der imaginierende, denn Einbildungskraft nicht Verstand schafft jenes Zusammen von Qualitäten, als welches wir seiner Ansicht nach die Dinge vorstellen. Aktivität bedeutet für ihn, zum Unterschiede von Kant, nicht Voraussetzung für Objektivität. Eine über das individuelle Erleben hinausgehende Geltung, d. h. eine rationale Erkenntnis von den Bewußtseinssymbolen der

[1]) Riehl, Philos. Kritizism. Bd. I., S. 78.

Realitäten ist damit für Hume ausgeschlossen. Für ihn gibt es kein objektives Gesetz der Dinge als Erscheinungen, keine „objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden.“ [1]) Die markanteste Erkenntnistatsache, das Dasein überindividuell gültiger Erfahrungsurteile, das sich besonders deutlich schon in der substantivischen Ausdrucksweise des naiven Menschen manifestiert, fällt aus diesem Grunde ganz außerhalb des Bereiches seiner Erkenntnislehre und weil es Hume an einem Rechtsnachweise für den objektiven Gebrauch jenes verknüpfenden Prinzipes gebricht, sinkt für ihn das höchste Problem der kritischen Erkenntnistheorie, das der Gegenständlichkeit beinahe zum Range einer terminologischen Frage herab; es bedarf für ihn gar keiner besonderen Rechtfertigung, auch schon Einzelwahrnehmungen als Gegenstände der Erfahrung zu bezeichnen.

Die Historiker der Philosophie pflegen die Identifizierung von Wahrnehmung und Gegenstand als für die Hume'sche Erkenntnislehre besonders charakteristisch hervorzuheben. Sie ist es auch unzweifelhaft, aber freilich nur — wie wir glauben — vom Gesichtspunkte ihrer eben skizzierten Voraussetzungen aus. Ohne Zusammenhang mit diesen in den Vordergrund der Betrachtung gestellt, beeinträchtigt die besondere Betonung dieses Punktes nicht allein in ungerechtfertigter Weise unsere Überzeugung von der Konsequenz des großen schottischen Denkers, sondern entrückt auch unserer Aufmerksamkeit gerade dasjenige Prinzip, welches nebst der fundamentalen Frage nach dem Erkenntniswert der Erfahrung überhaupt, Hume's historische Stellung im Rahmen der kritischen Philosophie recht eigentlich bestimmt: das Prinzip der Aktivität des Intellektes.

Anders freilich steht es um die Verträglichkeit der Anschauung von der Wahrnehmung als dem Objekt der Erfahrung mit dem Prinzip des methodischen Empirismus überhaupt. Diese Schwierigkeit, das Widerspruchsvolle der

[1]) Kant a. a. O. S. 145.

Vorstellung einer Erkenntnis von Wahrnehmungen durch Wahrnehmungen brauchen wir an dieser Stelle wohl nur kurz zu berühren. Hier möchten wir uns lediglich auf eine Erörterung der systematischen Voraussetzung für die Identifizierung von Wahrnehmung und Gegenstand der Erfahrung durch Hume beschränken. Und diese Voraussetzung bildet, wie aus dem Vorangegangenen zu folgen scheint, der Mangel eines objektiv gültigen Prinzips der Verknüpfung.

Wie wenig übrigens Hume auf den Grundsatz der Aktivität des Intellektes auch dort verzichtet, wo er von der Freiheit, bloße Wahrnehmungen als Gegenstände zu bezeichnen, den erkenntnistheoretisch wichtigsten Gebrauch macht, zeigt ein Blick auf seine Auffassung des Kausalverhältnisses. Wir überzeugen uns dabei, daß Wahrnehmungen auch hier, wo sie konsequent als „Gegenstände" bezeichnet werden, nur als Konstituentien der Erfahrung erkenntnistheoretische Bedeutung erlangen. Erfahrung aber besteht nach Hume in Folgerung von gegenwärtigen auf nicht gegenwärtige Wahrnehmungen und ist eine in der Aktivität der Einbildungskraft begründete synthetische Funktion des Intellektes. Ebensowenig tritt diese Aktivität bei der, unserem Problem näher stehenden Frage nach der Beharrung von Wahrnehmungsgegenständen in den Hintergrund. Wenigstens ist keines der Beispiele, die Hume zur Unterstützung der angeblichen Ansicht des „gewöhnlichen" Menschen von der Persistenz der Wahrnehmungsobjekte anführt, eine einzelne mit anderen nicht verknüpfte Wahrnehmung. Berge, Häuser, Bäume, „mein Tisch, meine Bücher und Papiere," die „zu meinem Zimmer hinführende Treppe", das im Ofen brennende Feuer sind im günstigsten Falle ebensoviele Beispiele für die Persistenz eines „Zusammen", nicht aber der Beharrung von einzelnen Wahrnehmungen. Die „Kohärenz" [1]) von Wahrnehmungen ist — wie Hume ausdrücklich bemerkt — die Bedingung unseres naiven Glaubens an deren Beharrlichkeit.

[1]) Tr. 195.

Bei Beurteilung der historischen und sachlichen Eigenart der Hume'schen Erkenntnislehre wird also, unseres Erachtens, neben der bemerkenswerten Tatsache, daß Hume von seinem Standpunkte aus schon bloße Wahrnehmungen als Erfahrungsgegenstände bezeichnen darf, auch der dieser Gleichsetzung von Impressionen und Objekten zugrunde liegende Umstand besondere Beachtung verdienen, daß das synthetische Prinzip der Einbildungskraft, auf welches Hume sowohl unsere „Vorstellung" von den Dingen, als auch die Erfahrung, d. h. die Notwendigkeit der kausalen Sukzession zurückführt, einen objektiven Gebrauch nicht gestattet. Die Bedingungen, unter welchen ein solcher möglich ist, das Denken als das der Einbildungskraft übergeordnete, ihren Produkten gegenständliche Gültigkeit verleihende Prinzip der Synthesis war eben Hume noch unbekannt. Gerade hierin markiert sich aber, nicht weniger, als in der Identifizierung von Wahrnehmung und empirischem Gegenstand, sein Abstand von dem „logischen" Kritizismus Kant's. Urteile, als „Handlungen, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objektes werden" [1]) sind dem scharfsinnigen Denker noch fremd.

6. Allein, nicht bloß in der möglichen Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erfahrungsobjekt äußern sich die Wirkungen der Eigenart von Hume's synthetischem Prinzip. Die nur subjektive Geltung dieses Prinzips hindert den Philosophen auch, ein wichtiges Ergebnis der kritischen Erkenntnistheorie vorwegzunehmen: die Erkenntnis der Identität des Erfahrungs- und Gegenstandsproblems, d. h. der Einheit von Substanz- und Kausalsatz. Eine auf Logik gegründete Theorie der Erfahrung kann darüber nicht im Zweifel sein. Denn eine solche muß, sofern sie einmal in dem allgemeinen Kausalgesetz die synthetische, d. h. von Objekten gültige Gestalt des Satzes vom Grunde erkannt hat, in dem Substanzbegriff notwendig einen dem Kausalgesetz logisch übergeordneten Grundsatz erblicken, so ge-

[1]) Kant, Anmerkung zur Vorrede der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissensch. (Rosenkranz) V., S. 315.

wiß jener Begriff die synthetische Form der Voraussetzung des Satzes vom Grunde, des logischen Prinzips der Identität darstellt. Eine Theorie des objektiven Geschehens ohne eine solche des objektiven Seins ist für sie unmöglich. Eine Veränderung gilt ihr als objektiv, nur, sofern die Sukzession der Erscheinungen, worin sie besteht, eine kausale oder, sofern die Sukzession selber Wirkung einer Ursache ist[1]); und eine Sukzession ist kausal, sofern sie an einer Substanz vor sich geht. Objektive Veränderung ist — wie Kant es ausdrückt — „eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt.“ [2])

Hume ist der Befreier der Wissenschaft von der metaphysischen Kraftvorstellung. Er hat Locke's kritischer Analyse des Substanzbegriffes die Kritik der Kraftvorstellung hinzugefügt und damit das Kausalproblem aus einem metaphysischen in ein erkenntnistheoretisches verwandelt: er hat die substantiale Auffassung der kausalen Notwendigkeit unter dem Bilde der Kraft für alle Zeiten unmöglich gemacht. Hume eliminierte damit den metaphysischen Begriff der Notwendigkeit. Was er aber an dessen Stelle setzte, war nicht der Notwendigkeitsbegriff der Logik, dessen Geltung für Dinge dem scharfsinnigen Analytiker noch fremd war, sondern der Begriff der psychophysiologischen Nötigung. Und darum ist seine Erfahrungstheorie der Aufgabe, die Objektivität der Aufeinanderfolge von Erscheinungen zu begründen nicht gewachsen. Eine solche Begründung aber — und die logische Erfahrungstheorie liefert sie — hat die Verbindung des kritischen Substanz- und Kausalbegriffes zu ihrer Voraussetzung.

Wenn Hume den Begriff einer durch die aktive Betätigung des Intellektes bedingten Allgemeingültigkeit der verknüpften Elemente, mithin den kritischen Begriff des Erfahrungsobjektes — wie wir gesehen haben — noch nicht konzipiert, mit anderen Worten den logischen Charakter jener Funktion noch nicht erfaßt hatte, so ist daran zweifel-

[1]) (Tag u. Nacht). [2]) Kant, Krit. d. rein. Vnft. (Vorländer) S. 212.

los auch seine Stellung zum Galilei'schen Begriff der Experimentalwissenschaft in hervorragender Weise beteiligt. Der an historischen und philologischen Fragen orientierte Geist des großen Denkers stand den methodologischen Problemen der Naturwissenschaft viel zu ferne, seine Erkenntnistheorie war viel zu sehr von dem Streben beherrscht, das Kausalproblem jedes metaphysischen Einschlags zu entledigen, als daß er die Aufgabe, die Galilei dem Erkennen stellt in ihrer prinzipiellen Bedeutung hätte erfassen und auf eine erkenntnistheoretische Formel bringen können: „die Ersetzung einer im engeren Sinne des Wortes kausalen Erklärung durch die logisch-mathematische Begründung.“ [1]) Gerade darin aber liegt die über Hume's Position hinausgreifende Entwicklung des kritischen Denkens, so gewiß es den Rechtsnachweis für den objektiven Gebrauch der methodologischen Maximen Galileis, d. h. den Beweis für die logisch-mathematische Substruktion der Erfahrungswelt erbracht hat.

Die überragende Bedeutung Hume's für die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens bleibt dadurch aber unangetastet. Die Erinnerung an den Mann, der als Erster die Unmöglichkeit einer apriorischen Aussage über die ursächliche Verknüpfung von Erscheinungen scharf formuliert und die Kausalitätslehre von der drückenden Last metaphysischer Vorurteile befreit hatte, kann aus der Geschichte der Naturwissenschaft nicht getilgt werden.

V.

1. Hume also hat — und dies glauben wir ausdrücklich feststellen zu sollen — zwischen Form und Inhalt der Erfahrung prinzipiell deutlich unterschieden. Was er verkannte, war nur die logische Natur der aller Erfahrung zugrunde liegenden Synthesis.

[1]) Riehl, Über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie 1892, S. 9.

Nicht, als ob ihm die erkenntnistheoretische Eigenart der logischen Funktion, die allgemeine Gültigkeit ihrer Produkte unbekannt gewesen wäre. Er kennt den objektiven Charakter, d. h. den positiven Erkenntniswert analytischer Urteile. Er kennt das Kriterium ihrer Wahrheit, den Satz des Widerspruches, die „sicheren und untrüglichen Regeln" der „demonstrativen Erkenntnis." [1]) Er kennt den strengen Begriff der rationalen Wahrheit, er kennt daher auch — und darin liegt ein wesentliches Merkmal seiner Wissenschaftslehre — die scharfe Grenze zwischen der „komparativen" Allgemeingültigkeit des consensus omnium und der absoluten Allgemeingültigkeit von Begriffsurteilen. Die Lehre Hume's hat nichts gemein mit dem, was ein modernes Schlagwort Psychologismus nennt. Logik geht für ihn nicht restlos auf in Psychologie, sie gilt ihm nicht — wie es ein moderner Erkenntnistheoretiker in einer für die Aussichtslosigkeit der psychologistischen Bestrebungen bezeichnenden Weise formuliert — als „idealer Grenzfall" einer „biologischen, organischen Erscheinung." [2]) Hume kennt — und dies verdient ganz besonders betont zu werden — den strengen Begriff des logischen Apriori, so gewiß er den analytischen Charakter von Begriffsurteilen erfaßt und als erster die fundamentale Frage nach dem Erkenntniswert der Erfahrung aufwirft, freilich, um sie auf Grund von Voraussetzungen, welche erst die Kritik Kant's aus dem Wege räumte, zu verneinen. Hume weiß sehr genau den Begriff der objektiven, analytischen Wahrheit von unserem subjektiven Überzeugungsgefühl, unserem Wissen um die Wahrheit mit allen den verschiedenen Graden der Intensität desselben zu unterscheiden. Mit der größten begrifflichen Schärfe trennt er die „sicheren und untrüglichen Regeln der demonstrativen Wissenschaften" von der „geringen Sicherheit und Zuversichtlichkeit, mit der wir sie anwenden, oder — wie er sich einmal vielleicht etwas anschaulicher, wenn auch weniger treffend ausdrückt — unsere „Vernunft als eine Art von Ursache", deren „natürliche Wirkung die Wahr-

[1]) Tr. 180. [2]) Mach, Mechanik. IV. Aufl., Leipzig 1901, S. 526.

heit ist" von der „Unbeständigkeit in der Funktion unserer geistigen Kräfte", welche jene Wirkungen gelegentlich „vereiteln". [1])

2. Wenn trotzdem im Verlaufe seiner Untersuchung gelegentlich das letztgenannte Moment in den Vordergrund rückt, so liegt dies an der doppelten Tendenz dieser Untersuchung, neben Inhalt und Bedeutung überall auch den empirischen Prozeß der Erkenntnis zu analysieren. In dieser Dichotomie der Problemstellung tritt eben der Übergangscharakter der Hume'schen Erkenntnislehre in die Erscheinung. Knüpft Hume mit der Erörterung der Frage unserer Fähigkeit zur Erkenntnis an die Lehre seines großen Vorgängers Locke an, so steht er mit der deutlichen Besinnung auf den Unterschied des subjektiven vom objektiven Erkenntnisproblem schon völlig auf dem Standpunkte der kritischen Erfahrungstheorie Kant's. Gewiß muß diese fundamentale Trennung der Gesichtspunkte wesentlich erschwert sein dort, wo ein empirisches Vermögen — wie bei Hume — für die Bedingung der Erfahrung, beziehungsweise des Gegenstandes der Erfahrung gehalten wird. Allein, wer auf Grund der Anschauung Hume's, daß die Erfahrung und deren Objekt, soweit dieses nicht schon die bloße Wahrnehmung selbst ist, als Produkt der Einbildungskraft zu betrachten sei, Hume als Vorläufer unserer heutigen „Psychologisten" betrachten wollte, verkennt unseres Erachtens die Situation. Hume's Anschauung enthält die irrige Antwort auf eine richtige Frage. Nicht die aber sind in strengem Sinne Psychologisten, welche mit Hume die Frage, ob Erfahrung Erkenntnis sei, verneinen, sondern die, welche Erkenntnis aus Erfahrung herleiten möchten. Von diesen aber ist Hume durch die tiefe Kluft geschieden, welche den Begriff der objektiven Notwendigkeit von dem der empirischen Regelmäßigkeit trennt.

Die Antwort also und nicht die Fragestellung scheidet Hume von Kant. Kant hat nur den rationalen Erkenntnis-

[1]) Tr. 180.

wert auch der Erfahrung und ihrer Gegenstände bewiesen, den Hume geleugnet hatte.

Damit freilich wurde er zum Reformator der Erkenntnistheorie. Er hat den logischen Charakter des synthetischen Prinzipes, das aus der Wahrnehmung von Veränderungen Erfahrung von Veränderungen macht, aus Erscheinungen von Dingen symbolische „Vorstellungen" von Dingen schafft, erkannt, mithin die Allgemeingültigkeit, d. h. die objektive Notwendigkeit dieser „Vorstellungen" und der Einheit von Erfahrungs- und Gegenstandsproblem dargetan. Er hat zum Unterschiede von Hume in der Form des Denkens Gesetze für Dinge und deren Veränderungen erkannt. Er hat objektive, d. h. logische Kriterien für die Wahrheit auch der Erfahrung aufgewiesen. Er ist daher Monist in höchstem Sinne, denn er hat logisch vereinigt, was Hume nur biologisch verknüft hatte, Natur und Denken. Die kritische Erfahrungstheorie Kant's weiß nichts von einem „Bruch" zwischen empirischer und rationaler Gesetzlichkeit in der Natur — wie einer ihrer neueren Interpreten [1]) dartun wollte. Denn sie kennt in der Natur gar keine andere Gesetzlichkeit, als die empirische, aber sie kennt sie nur als durch die Formen des denkenden Bewußtseins möglich. Nicht darin etwa besteht also der rationalistische Monismus Kant's, wie derjenige Hegel's, die Natur als realisiertes Denken zu betrachten, sondern in dem Beweise, daß die Dinge durch die Gesetze des Denkens zur „Natur" geformt werden müssen. Und das System dieser Gesetze des Denkens als Bedingungen der Natur und deren empirischer Gesetzlichkeit bildet den Inbegriff der „Transszendentalphilosophie".

Hume also ist der strenge Begriff des logischen Apriori so wenig unbekannt, wie Kant die Rolle der Einbildungskraft als Bedingung des Erfahrungsobjektes, ja selbst schon der einzelnen Wahrnehmung. Nur die Frage, wie etwas in logischem Sinne apriorisch sein, also das Merkmal von reinen Begriffsurteilen an sich tragen könne, ohne doch auf den Bereich der Begriffsverknüpfung beschränkt zu bleiben, wie

[1]) Vgl. Paulsen J. Kant. 2. u. 3. Aufl. Stuttgart 1899, S. 182.

es möglich sei in strengem Sinne allgemeingültige Urteile synthetisch, d. h. über Dinge und nicht nur über Begriffe zu fällen, diese Frage hat Hume nicht gestellt. Kant erst hat sie aufgeworfen und mit dem Beweise beantwortet, daß die Form der analytischen Denkfunktion auch das Gesetz der Erfahrung der Dinge, mithin der Dinge in der Erfahrung bilde, [1]) daß also die synthetische Funktion des Intellektes als Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung imaginierend nur in Gemäßheit der Normen des Denkens sein könne. Dinge der Erfahrung sind nach ihm durch Begriffe bestimmte Erscheinungen.

3. Der Nominalismus Hume's, selbstgeschaffene Gedankensymbole als Gegenstände unserer Erfahrung zu bezeichnen, ist also, obwohl in ihm das kritische Prinzip von der erkenntnistheoretischen Aktivität des Intellektes deutlich zum Ausdrucke kommt, zur Entwicklung des Kantischen Begriffes vom Erfahrungsobjekt unvermögend. Denn das Formalprinzip, das jenen Nominalismus ermöglicht, besitzt nur subjektive Geltung. Es ist kein Zufall, daß Hume selbst gerade den ökonomischen Wert jenes „Zusammen" von Wahrnehmungen in den Vordergrund rückt. Der scharfe Analytiker erkennt eben, daß der ganze Wert der Verknüpfung von gleichzeitigen Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft kein anderer sein könne, als der, diese Wahrnehmungen durch einen „besonderen Namen zu bezeichnen, damit wir sie uns oder anderen ins Gedächtnis zurückrufen können." [2]) Ökonomie aber bildet so wenig ein konstitutives Prinzip der Natur, wie der Naturforschung. Gewiß ist sie eine nicht zu unterschätzende Maxime der letzteren. Allein, wer wissenschaftliche Erkenntnis erschöpfend definiert zu haben glaubt, wenn er erklärt, ihre Aufgabe bestehe darin, „Erfahrung überflüssig zu machen" und das, „was man noch erst erfahren müßte, vorauszubestimmen" — so beschreibt der scharfsinnige Lambert den „ökonomischen Wert der physikalischen Forschung" schon im achtzehnten Jahr-

[1]) Vgl. Riehl, Philos. d. Gegenwart, S. 114.
[2]) Tr. 16.

hundert [1]) — der verwechselt die Begriffe von Kenntnis und Erkenntnis. Das Wesen der Naturwissenschaft ist die Ermittelung der allgemeingültigen Beziehungen, oder der Gesetze von Wahrnehmungstatsachen. Gesetze sind darum so wenig eine Summe von Wahrnehmungstatsachen, wie Dinge der Erfahrung ein „Zusammen" von Eindrücken. Jedes Gesetz ist vielmehr — wie Riehl es mit prägnanter Kürze bestimmt — „ein Satz mit einem Wenn: zwei Massenpunkte würden sich genau nach dem Gesetze der Gravitation annähern, wenn sie allein in der Welt wären." [2]) Mach also verstößt gegen den Begriff der Erkenntnis, wenn er erklärt: das „Gesetz habe nicht im Mindesten mehr sachlichen Wert, als die einzelnen Tatsachen zusammen." [3]) Denn gerade Gesetze sind dasjenige, dem die „Tatsachen" ihren allfälligen „sachlichen" Wert verdanken.

4. Übrigens kann eine nominalistische Auffassung, welche nur in Einzelwahrnehmungen Realitäten sieht und die Symbole ihrer Verknüpfung, beziehungsweise den Begriff — denn auch Begriffe sind für sie lediglich „Repräsentanten" von Einzeltatsachen — als erkenntnistheoretisch gleichgültig beiseite schiebt, im Rahmen einer Erkenntnislehre, welche die Bedingung für die Realität des Erfahrungsobjektes in einer nur durch Abstraktion lösbaren objektiv gültigen Verbindung von Wahrnehmungen und Begriffen erkennt, überhaupt keinen Platz finden. Die relative Wertlosigkeit des Begriffes, welche der Empirismus immer wieder betont, kann vom Standpunkte einer kritischen Erfahrungstheorie aus höchstens in methodologischer Hinsicht, d. h. für den empirischen Begriff — sei er nun Individual- oder Gattungsbegriff — zugestanden werden. Man kann nämlich den „sachlichen" Wert des Begriffes gegenüber dem der Einzeltatsache immerhin bezweifeln, sofern man die Bedeutung einer allgemeingültigen Darstellung dieser Einzeltatsache,

[1]) Lambert, Dianoiologie § 678. [2]) Riehl, a. a. O. 245.

[3]) Mach, Geschichte u. Wurzel des Satzes von der Erh. d. Arbeit, Prag 1872. Vgl. auch Liebmann: Gedanken und Tatsachen, Bd. I, Straßburg 1899, S. 176 ff.

die nur durch den empirischen Begriff möglich ist, d. h. jeder wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Verständigung überhaupt gering schätzt. Man kann aber die empiristische Behauptung von einer erkenntnistheoretischen Minderwertigkeit des Begriffes gegenüber der Einzeltatsache unmöglich gelten lassen, sofern man sich den unerläßlichen Anteil des begrifflichen Faktors an der Einzeltatsache selber zum Bewußtsein bringt, d. h. auch die apriorischen Begriffe als logische Bedingungen der Einzeltatsache in Betracht zieht.

Der empiristischen Geringschätzung des Begriffes überhaupt liegt zunächst unstreitig dessen Definition als Gemeinbild zugrunde. Es ist selbstverständlich, daß die empiristische Philosophie bei ihrem stark entwickelten Bedürfnis nach anschaulicher Klarheit das allgemeine und unbestimmte Bild, das „als Niederschlag zahlreicher Wahrnehmungen ähnlicher Objekte im Bewußtsein nachbleiben soll" [1]) theoretisch geringer bewerten muß, als die sinnlich bestimmte klare Einzeltatsache. Natürlich fällt darum auch vom Standpunkte eines konsequenten Empirismus die Unterscheidung zwischen empirischen und apriorischen Begriffen, so gewiß ein verschwommenes Bild einer Tatsachenreihe nie als die Bedingung von Tatsachen wird angesehen werden können.

Die kritische Erfahrungstheorie eliminiert nun nicht allein den erkenntnistheoretischen Nominalismus durch die Entdeckung der logischen Apriorität gewisser Begriffe, sie beseitigt vor allem auch jedes Motiv für die Geringschätzung des Begriffes gegenüber der Einzeltatsache, indem sie mit der empiristischen Tradition, den Begriff als Gemeinvorstellung zu definieren, bricht. Denn sie verbindet die Vorstellung von der Allgemeinheit des Begriffes mit derjenigen seiner vollkommenen Bestimmtheit und erkennt jene der Form, diese dem Inhalte des Begriffes zugehörig. Nicht das Unvermögen der Einbildungskraft nämlich, „die Unterschiede in den Wahrnehmungen genau und in allen Einzelheiten zu wiederholen," [2]) sondern das Vermögen des Denkens

[1]) Riehl, Beitr. z. Logik, Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie 1892, S. 6. [2]) Riehl, a. a. O.

eine nur individuell gültige Vorstellung in allgemeingültiger Form auszudrücken liegt der Funktion der Begriffsbildung zugrunde. Wir denken mit anderen Worten im Begriff eine individuell gültige Vorstellung, sei es, daß wir sie einem durch Vorstellungen eines anderen Anschauungsgebietes bestimmten Objekt, beziehungsweise einem synthetischen Urteil, sei es, daß wir sie einem allgemeingültigen, d. h. wahren Verhältnis von bloßen Begriffen gleichsetzen. Dabei supponieren wir die nur individuelle Geltung der im Begriff zu definierenden Vorstellung natürlich auch dort, wo sie an sich betrachtet schon allgemeingültig, d. h. selbst schon ein Begriff ist und wir verwandeln sie in eine allgemeingültige, indem wir sie definieren, d. h. eben uns von ihr einen Begriff bilden.

Es ist also klar, daß von der Allgemeingültigkeit einer anschaulichen Vorstellung in zwiefachem Sinne wird gesprochen werden können: sofern sie einerseits ein empirisches, von allen subjektiv-individuellen Bedingungen freies, substantiell gedachtes Objekt bestimmt, darauf „bezogen" wird und, sofern sie andererseits selbst mittels eines synthetischen Urteils bestimmt, oder definiert wird. Eine Tonwahrnehmung wird allgemeingültig, sofern ich für sie nicht mich, sondern ein Objekt verantwortlich mache, oder, sofern ich sie durch ein synthetisches, d. h. von einem Objekt (etwa der schwingenden Luft) gültiges Urteil bestimme. In beiden Fällen aber untersteht sie dem Gesetz des apriorischen Begriffes. Im Hinblick darauf werden wir also sagen können: das Gesetz, welches der individuell gültigen Anschauung überindividuelle Gültigkeit verleiht, ohne doch die Anschauung im Bewußtsein vertreten zu können, ist der apriorische Begriff, er konstituiert das gegenständliche Verhältnis der Vorstellungselemente[1]; — das (allgemeingültige) Gesetz hingegen, welches anschauliche Vorstellungen im Bewußtsein zu ersetzen vermag, ist der empirische Begriff, er substituiert die Vorstellungselemente durch ein gegenständliches Verhältnis.

[1]) Windelband, System der Kategorien, Philos. Abhandlungen zu Sigwart's 70. Geburtstage. Tübingen 1900 S. 49.

5. Dem Empirismus sind diese Gesichtspunkte naturgemäß fremd, denn er verkennt vor allem den logischen Charakter des Begriffes, dessen „Freiheit von der Gewalt der Zeit". Er leugnet dabei nicht etwa seine Allgemeinheit, er deutet sie bloß als Unbestimmtheit: der Begriff wird für ihn zum verschwommenen Gemeinbild, zum wesenlosen „Inbegriff der übereinstimmenden Bestandteile" von „Erlebnissen". [1])

Nun kann freilich nicht geleugnet werden, daß die scharfsichtigeren Vertreter des Empirismus sich der Unhaltbarkeit dieser Situation bewußt sind. „Der Begriff" — sagt der schon mehrfach erwähnte geistreiche Physiker Mach — „ist dadurch rätselhaft, daß derselbe einerseits in logischer Beziehung als das bestimmteste psychische Gebilde erscheint, daß wir aber andererseits psychologisch, nach einem anschaulichen Inhalte suchend, nur ein sehr verschwommenes Bild antreffen." [2]) Es ist hier nicht der Ort auf die eigenartigen Beziehungen dieses Denkers zu Logik und Psychologie näher einzugehen. [3]) Hier mag nur hervorgehoben sein, daß die originellen Anschauungen Mach's vom Begriff als einem „Impuls zu einer geläufigen sinnlichen Tätigkeit" [4]), oder als das Bestreben, „in einem Bilde zu vereinigen, was nur durch mehrere Ansichten gewonnen werden kann," [5]) ebensoviele vergebliche Versuche sind, der Schwierigkeiten des Begriffsproblems mit Umgehung des Aprioritätsgedankens Herr zu werden.

Und auch Hume wird nicht ohne weiteres als Anhänger der empiristischen Gemeinbildstheorie bezeichnet werden dürfen. Denn für ihn ist der Begriff — wie wir schon gesehen haben — eine scharf umschriebene Einzelvorstellung und nicht der verschwommene „Inbegriff der

[1]) Ostwald, Naturphilosophie, Leipzig 1902, S. 17.

[2]) Mach, Wärmelehre, 2. Aufl., Leipzig 1900, S. 419.

[3]) Vgl. meine Studie „Zur Kritik d. Mach'schen Philosophie, Berlin 1903.

[4]) Mach, Analyse d. Empfind., 3. Aufl., Jena 1902, S. 245.

[5]) Mach, Wärmelehre a. a. O. und „Ökonomische Natur der physik. Forschung", Wien 1882.

übereinstimmenden Bestandteile von Erlebnissen". Einzelvorstellung freilich, nur sofern diese andere Einzelvorstellungen „repräsentiert", sofern, mit anderen Worten ihr sprachliches Symbol das Symbol auch für andere Einzelvorstellungen bildet, welche dadurch mit den ersteren im Bewußtsein enge verknüpft werden können. — Die abstrakten Vorstellungen sind für Hume — wie Jodl es ausdrückt — „nur der Art der Auffassung nach allgemeine." [1]) Die Begriffslehre Hume's charakterisiert sich also durch die überragende Bedeutung, die sie im psychischen Leben der Sprache einräumt, oder, wie wir mit Meinong sagen können, durch „das Außerachtlassen des Begriffsinhaltes und das Einführen der Ideenassoziation zur Ableitung der Erscheinungen des Begriffsumfanges." [2]) — Es ist unzweifelhaft, daß die Schwierigkeiten der Gemeinbildstheorie auch durch eine solche Anschauung nicht beseitigt, sondern nur verschoben werden. Denn an die Stelle der Allgemeinheit des Vorstellungsinhaltes tritt hier die durchaus wesenlose Vorstellung von einer Allgemeinheit des sprachlichen Ausdruckes. Gewiß ist die Sprache die unerläßliche Bedingung jedes Begriffes. „Ein Begriff ohne jedes sprachliche Zeichen könnte im Bewußtsein nicht festgehalten werden, er würde schon im Entstehen wieder verschwinden, nämlich durch die anschaulichen Vorstellungen verdrängt werden. Erst der ausgesprochene Begriff ist der vollendete Begriff, und die Namengebung ganz eigentlich die Begriffschöpfung." [3]) Aber auch nur in dieser ihrer organischen Verbindung mit dem Begriff besteht die theoretische Bedeutung der Sprache. Eine Allgemeinheit des sprachlichen Ausdruckes, wie sie im Gegensatze hierzu Hume fordert, ohne Beziehung auf die allgemeingültige Bedeutung einer Vorstellung, d. h. auf den Begriff, gibt es schlechterdings nicht. Die Bedingung, beziehungsweise der Träger dieser Allgemeingültigkeit aber ist — wie oben gezeigt werden konnte — immer der apriorische Begriff, die

[1]) Jodl, Leben und Philosophie David Hume's, Halle 1872, S. 34.
[2]) Meinong, Hume-Studien I., Wien 1877, S. 47.
[3]) Riehl, a. a. O. S. 4.

Bedingung zugleich für die Objektivität von „Einzeltatsachen" und Veränderungen selbst.

6. Der Empirismus freilich wird solchen Erwägungen gegenüber auf die Mehrdeutigkeit des Wortes „Einzeltatsache" verweisen und geltend machen, daß er darunter lediglich die in begrifflicher Hinsicht noch völlig unbestimmte Wahrnehmung verstehe, daß er also füglich auch eine erkenntnistheoretische Minderwertigkeit des Begriffes gegenüber der „Einzeltatsache" zu behaupten berechtigt sei. Allein, er vergißt, daß Erscheinungen, beziehungsweise Wahrnehmungen Vorstellungen sein, d. h. selber schon unter Denkbestimmungen stehen müssen, wenn sie als „Erlebnisse, die wir von anderen getrennt, oder unterschieden empfinden", [1]) mithin als Einheiten überhaupt erkannt werden sollen. Das Freisein der Erscheinung als solcher von begrifflichen Bestimmungen ist nur ein relatives, in Hinblick auf den Begriff des allgemeingültigen Gegenstandes der Erfahrung, dessen Bedingungen sie an sich noch nicht zu erfüllen vermag. Und nur in diesem relativen Sinne konnte sie früher auch von uns behauptet werden. Gerade in der Fähigkeit aber beurteilt und damit zu Bestimmungen eines Erfahrungsobjektes werden zu können, manifestiert sich die noch vor aller Beurteilung vorhandene Bestimmtheit des Wahrnehmungsinhaltes durch das Einheitsgesetz des Denkens. Die Bedingungen für die Möglichkeit der Verknüpfung des sinnlich „Gegebenen" im Begriff des Gegenstandes, sind dieselben, unter denen die zu verknüpfenden Elemente selber stehen müssen, um als solche überhaupt erfaßt zu werden, das Einheitsgesetz eines „Bewußtseins überhaupt". Wahrnehmungen — als mögliche Bestimmungen empirischer Gegenstände müssen von vornherein begreiflich, durch Begriffe verknüpfbar, oder — um es so auszudrücken — von vornherein an der Form des Begriffes orientiert sein. Das Sinnliche, sofern es sinnlich ist, ist seiner Form nach „vernünftig," d. h. objektiver Erkenntnis zugänglich. „Die Dinge, die uns a posteriori (d. i.

[1]) Ostwald a. a. O. S. 77.

durch empirische Anschauung) gegeben werden mögen, müssen" — wie Kant sagt — „ebensowohl ein Verhältnis zum Verstande haben, d. i. eine Art der Erscheinung, dadurch es möglich ist, von ihnen einen Begriff zu bekommen, als ein Verhältnis zur Sinnlichkeit." Ja, durch ihr Verhältnis zum Verstande gewinnen sie erst ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit. Das allgemeinste Gesetz der letzteren, die Bedingung unserer räumlich-zeitlichen Wahrnehmungen, die Einheit in Raum und Zeit sind selbst der Ausdruck der synthetischen Funktion des denkenden Bewußtseins. Diese ist die notwendige Bedingung der verknüpfenden Einheitsfunktion jener. Dinge überhaupt als Dinge der Erfahrung unterliegen also von vornherein der allgemeingültigen Einheitsfunktion des Bewußtseins. In der Einheit des Bewußtseins nicht verknüpfbare Erscheinungen bedeuten einen Widerspruch, sie wären Vorstellungen, welche dem obersten Gesetze allen Vorstellens entzogen sind. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen im Bewußtsein ist das höchste objektive Gesetz aller Erscheinungen. „Dinge, die mit der Einheitsfunktion des Denkens nicht übereinstimmen würden, könnten auch keine Gegenstände für ein Bewußtsein bilden; sie wären keine Gegenstände möglicher Erfahrung." [1])

Auf diesem Umstande beruht die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Vorstellung des absoluten Chaos. Gesetze bedeuten Ordnung und alle Anschauungen stehen als solche schon unter Gesetzen. Unsere Einbildungskraft müßte daher die Form jeder möglichen Erfahrung durchbrechen, sollte sie einer anschaulichen Vorstellung des absoluten Wirrsals fähig sein. Nur wer gelernt hat, schon in „Tatsachen" Probleme zu sehen, wird sich diese Erkenntnis zu eigen machen können, d. h. in den räumlich-zeitlichen Bestimmungen, also schon in der formalen Unterscheidbarkeit von Wahrnehmungen eine Manifestation des obersten Formgesetzes der Dinge als Erscheinungen, der verknüpfenden Funktion, oder der Form des Denkens erblicken. Auch Wahr-

[1]) Riehl, Philosophie der Gegenwart, S. 126 f.

nehmungen als solche stehen also schon unter Denkbestimmungen und es gibt keinen Gesichtspunkt, unter welchem die erkenntnistheoretische Minderwertigkeit des Begriffes gegenüber der „Einzeltatsache" behauptet werden könnte.

7. Diese Aktivität des Intellektes als eine Bedingung der Verknüpfbarkeit, ja der notwendigen „Associabilität" der Dinge als Erscheinungen, ist nicht allein einem dogmatischen, sie ist natürlich auch dem phänomenalistischen Empirismus Hume's unbekannt. Der Intellekt schafft wohl auch bei Hume aus Wahrnehmungen Erfahrungsobjekte i. e. Komplexe, aber er formt nicht schon Dinge zu Wahrnehmungen. Das Gesetz, nach welchem uns die Dinge „gegeben" sind, ist für ihn nicht auch das Gesetz, nach welchem „gegebene" Dinge zu Objekten der Erfahrung werden.

Die Einheitsform der bloßen Erscheinung, des von anderen trennbaren Erlebnisses, ist das erste Glied in der Kette der Bedingungen für den durch diese Erscheinungen bestimmten Begriff des Gegenstandes, für die „Möglichkeit" eines empirisch bestimmten, aber allgemeingültigen Objektes der Erfahrung, das unser Bewußtsein von der nur individuell gültigen Wahrnehmung in allen Fällen zu unterscheiden vermag. Denn es ist eine unveräußerliche psychologische Tatsache und nur dem von der vollen empirischen Wirklichkeit abstrahirenden Empirismus verborgen, daß Wahrnehmungen überall nur als Bestimmungen allgemeingültiger Gegenstände auftreten. Weder glaubt daher der naive Mensch — wie Hume will — an eine beharrliche, d. h. vom Beobachter unabhängige Existenz von Wahrnehmungen, noch setzen wir Beharrlichkeit erst voraus, um ähnliche Perzeptionen zu verknüpfen, wie es die bekannte Lösung des Kompromisses zwischen den unabweisbaren Forderungen der Einbildungskraft und den klaren Ansprüchen der Überlegung verlangt. Die Vorstellung einer Abhängigkeit der Wahrnehmung vom beharrlichen Gegenstande der Erfahrung ist vielmehr schon in dem Wirklichkeitsbewußtsein jeder einzelnen Wahrnehmung unmittelbar vorhanden. Nicht die Wahrnehmung halten wir dabei für beharrlich, aber wir verbinden jede

Wahrnehmung uno intuitu mit der Vorstellung eines Beharrlichen, so gewiß schon die formalen Bestimmungselemente unserer Wahrnehmungen die Voraussetzungen für die Anwendung des Beharrlichkeitsbegriffes enthalten. Der Glaube an eine beharrliche Existenz von Wahrnehmungen also besteht in Wirklichkeit überhaupt nicht und der ganze von Hume so energisch betonte Unterschied zwischen dem „gewöhnlichen“ Beharrlichkeitsglauben und einem „philosophischen“ Standpunkte reduziert sich für uns im wesentlichen darauf, daß der erstere von den Begriffen und Grundsätzen, deren Berechtigung der letztere erst zu begründen verpflichtet ist, schon *vor* aller Begründung mit der Sicherheit eines „natürlichen Instinktes“ Gebrauch macht. Der naive Mensch, der den unaufhaltsamen Fluß der Zeit kennt, hält ähnliche, selbst gleiche Wahrnehmungen niemals für numerisch-identische, er bezieht jene bloß auf numerisch-identisch gedachte, beharrliche *Objekte*. Der naive Mensch steht eben auf dem Standpunkte der philosophischen Anschauung unseres Denkers von der Beharrung der Dinge und dem Wechsel der Wahrnehmungen.

Und daraus erklärt sich auch die Leichtigkeit, mit welcher Hume selbst im Dienste seiner erkenntnistheoretischen Forschung den Standpunkt des naiven Menschen mit dem des Philosophen vertauscht. Warum er unter solchen Umständen den Satz von der Beharrung unserer Wahrnehmungen überhaupt aufstellte? Es ist schwer über diesen Punkt eine wissenschaftlich begründbare Anschauung auszusprechen. Wahrscheinlich ist, daß den Philosophen bei der Aufstellung jenes Satzes — bewußt oder unbewußt — lediglich das Bedürfnis leitete, seinem Raisonnement, daß die Funktion der *Einbildungskraft* als Grundlage für den Glauben an das Dasein beharrlicher, von ihrem Wahrgenommenwerden unabhängig existierender Dinge in den Vordergrund rückte, einen geeigneten Angriffspunkt zu sichern.

8. Die „Beziehung“ der Wahrnehmung auf einen beharrenden Gegenstand geht ihrer inhaltlichen Bestimmtheit durchaus parallel, sie ist uns in *psychologischem* Sinne

wenigstens mit der Wahrnehmung selber schon „gegeben“. Im Verlaufe der wirklichen psychologischen Entwicklung gehen die Erfahrungsurteile den Wahrnehmungsurteilen voran. Denn die Vorstellungen von beharrendem Objekt und Wahrnehmung sind nicht in der Wirklichkeit des empirischen Bewußtseins, sondern nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Erfüllung einer Erkenntnisbedingung, oder nach Maßgabe ihres Verhältnisses zum Begriff der allgemeingültigen Erkenntnis trennbar. Strenge genommen sind daher Wahrnehmungen nur durch eine *Abstraktion* zustande gekommene „Gegenstände“ und stehen als solche unter einer doppelten erkenntnistheoretischen Bedingung. Sie müssen als Vorstellungen nicht allein dem Einheitsgesetze des verknüpfenden Bewußtseins unterliegen, sie müssen auch — und darin ist die *empirische* Möglichkeit jener Abstraktion selber, mithin die tatsächliche Unterscheidung der Wahrnehmung von dem allgemeingültigen Gegenstande der Erfahrung begründet — an dem Maßstabe einer Erkenntnisnorm gemessen werden, welcher Wahrnehmungen und Gegenstandsbegriff in verschiedenem Grade genügen. Wenn wir also sagen, daß wir uns auch schon unseren Wahrnehmungen als „Gegenständen“ gegenüberzustellen vermögen, so heißt dies genau genommen nur: wir können uns Wahrnehmungen als Gegenstände *vorstellen* und wissen um die bloß individuelle Gültigkeit solcher Gegenstände.

9. Eine kurze Untersuchung darüber nun, wie in der Hume'schen Philosophie die beiden Komponenten der psychologisch einheitlichen Erfahrung eines durch Wahrnehmungen bestimmten Gegenstandes zum Ausdrucke kommen, in welchem Verhältnis hier die als Einheit von anderen abgrenzbare, inhaltlich bestimmte Wahrnehmung zum Begriffe eines Beharrenden steht, ist geeignet, die Hume'sche Realitätslehre von einer anderen, als der bisher betrachteten Seite aus zu beleuchten.

Die beharrlichen Gegenstände, die wir in keiner Weise zu erkennen, an deren Existenz wir aber unter keiner Bedingung zu zweifeln vermögen, erscheinen uns nach Hume

als wechselnde Wahrnehmungen, welche die Aktivität unserer Einbildungskraft — nach Maßgabe der uns von den Erscheinungen selbst gebotenen Regelmäßigkeit zur „Vorstellung", beziehungsweise dem Repräsentanten der beharrlichen Gegenstände zusammenfaßt. Die Unbestimmtheit der realen Gegenstände ist also bei Hume eine bloß relative und unvollständige. Denn nicht die Erscheinungen eines schlechterdings unbekannten und durchaus „problematischen" Dinges an sich werden hier unter das Gesetz der synthetischen Form des kategorischen Urteils, d. h. den Substanzbegriff gebracht, sondern das Ding an sich selbst. Der Begriff der Beharrlichkeit ist hier nicht das Symbol der Realität und als solches das konstitutive Prinzip des durch Wahrnehmungen bestimmten Gegenstandes der Erfahrung, er wird hier zum konstitutiven Prinzip der Realität. — Die Begriffe von Geltung und Dasein werden verwechselt. Nicht bloß in der Erscheinung, in welcher allein uns unbekannte Gegenstände „gegeben" werden können, sondern auch vor und außerhalb jeglicher Erscheinung, d. h. unabhängig von einem Sinnenwesen sind nach Hume Dinge Substanzen.

Dieses Verfahren aber ist mehr, als der kritische Denker zu tun berechtigt ist, es ist die Verwendung eines Erkenntnisbegriffes der Erfahrung über die Grenzen jeder möglichen Erfahrung hinaus, mithin „dogmatisch" und der Satz von der Substantialität außersinnlicher Gegenstände ist ein metaphysischer.

Die Verschiedenheit der Hume'schen „Gegenstände", deren sinnliche Erscheinungsweisen unsere empirische Welt bilden von den „Dingen an sich" der Kantischen Philosophie, eine Verschiedenheit, die im Verlaufe unserer Erörterungen bisher zurückgetreten ist, wird damit offenkundig. Sie ist durch den Abstand markiert, der zwischen substantialen, wenn auch im übrigen unerkennbaren Gegenständen und dem Begriff des „denknotwendigen Grundes der Erscheinung", welcher „zugleich die Bestimmtheit des Daseins und die Unbestimmtheit unserer Erkenntnis der Dinge selbst" bedeutet, vorhanden ist.[1]) — Gewiß können reine Begriffe auch auf Dinge als reine Verstandeswesen angewendet werden, sofern nämlich die in der Anschauung gebotenen Bedingungen für die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände, mithin die Bedingungen der Erkenntnis fehlen.[2]) Wir vermögen mit anderen Worten auch Dinge nach dem leeren Schema der Kategorien zu denken. Allein, dieser Gesichtspunkt kann bei Beurteilung des Hume'schen Dingbegriffes nicht maßgebend sein. Denn zunächst hatte Hume wohl den Unterschied zwischen den Begriffen einer Erkenntnis durch Wahrnehmungen und einer solchen durch Begriffe, nicht aber den zwischen dem Begriff der Erkenntnis überhaupt und dem eines von allen anschaulichen Elementen der Sinnlichkeit und Einbildung freien Denkens von Gegenständen mit hinreichender Schärfe konzipiert. Dann aber handelt es sich für ihn gar nicht um das Denken eines von jeder sinnlichen Bestimmtheit freien Dinges. Seine substantial determinierten Gegenstände haben vielmehr auch die Aufgabe, den Wahrnehmungen den vom „belief" mit der Energie des Instinktes geforderten Rückhalt zu geben, den ihnen in Wahrheit nur der auf eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit von Eindrücken angewandte Begriff des logischen Grundes zu verleihen vermag. Dinge an sich haben hier — kurz gesagt — neben ihrer Existenz als Erscheinungen eine dogmatische Sonderexistenz als Substanzen; Beharrlichkeits- und Existenzbegriff, Geltung und Dasein koinzidieren.

10. Einer Verwendung des Begriffes der Beharrlichkeit ist vom Standpunkte Hume's, d. h. sofern dieser Begriff nur ein subjektives Bedürfnis befriedigen soll, allerdings keine objektiv gültige Grenze gesetzt. Wir bezweifeln daher auf Grund unserer Erörterungen auch nicht etwa die wissenschaftliche Konsequenz des großen schottischen Denkers; unsere Bemerkungen richten sich lediglich gegen die Stichhaltigkeit seiner Ergebnisse für den Standpunkt einer logischen Erfahrungstheorie. — Freilich, auch Hume bezeichnet die vom „belief" geforderte und von uns als dogmatisch erkannte

[1]) Riehl, Philos. Kritizism., Bd. I. 434 f. [2]) Vgl. Ebenda 432.

Substanzvorstellung ausdrücklich als etwas durchaus imaginäres. Allein, dies bedeutet für unseren Philosophen noch lange keine bedingungslose und praktische, sondern lediglich eine bedingungsweise, erkenntnismäßige und theoretische Ablehnung des dogmatischen Gebrauches der Substanzvorstellung. Eine vom Gesichtspunkte der Überlegung unhaltbare Vorstellung wird — wie wir bei Erörterung der Frage nach Wesen und Eigenart der Hume'schen Skepsis darzulegen schon Gelegenheit hatten — vor dem Forum des aller Überlegung in Tatsachenfragen übergeordneten „belief" rehabilitiert. Die dogmatische Verwendung des Substanzbegriffes beruht auf der subjektiven Nötigung des Intellektes durch ein physiologisch begründetes Bedürfnis, dessen Forderungen ihrem allgemeinsten Inhalte nach mit den Ergebnissen einer objektiv-kritischen Untersuchung — Abhängigkeit unserer Wahrnehmungen von einem Beharrlichen — übereinstimmen. Nur ist dieses Beharrliche für einen dogmatischen Gebrauch nicht ein numerisches Gesetz von Erscheinungen, sein Begriff mithin nicht ein Formalbegriff, sondern ein nach Inhalt und Form unbekanntes und unbestimmtes Etwas, „der dunkle Klumpen, den wir" — wie Mach es einmal treffend bezeichnet — zu unseren Wahrnehmungen „unwillkürlich hinzudenken." [1])

Wir wissen bereits, warum Hume, der mit dieser mystischen, schon von Locke endgültig beseitigten Vorstellung theoretisch längst gebrochen hatte, an dieser Stelle der Mithilfe des „belief" dennoch nicht entraten konnte. Er bedurfte eines zureichenden Grundes für die nicht zu umgehende Annahme eines Beharrenden, dessen Vorstellung schon mit der Wahrnehmung selbst verbunden ist, welches durch die Wahrnehmung als deren Gegenstand bestimmt wird. Die kritischen Voraussetzungen dieser Annahme aber, das schon in den Wahrnehmungen selbst wirkende Gesetz des Denkens, war dem scharfsinnigen Analytiker der Erfahrung noch unbekannt.

---

[1]) Mach, Populär-wissenschaftl. Vorlesungen, 2. Aufl., Leipzig 1897, S. 225.

VI.

1. Wollen wir auf Grund unserer bisherigen Erörterungen die Anschauung Hume's in einigen schärfer gegliederten Sätzen zusammenfassen, so müssen wir sagen: Das beharrliche Außending existiert als Grund und Gegenstand unserer Wahrnehmungen. Wir sind seiner Existenz unmittelbar, durch ein unwiderstehliches physiologisches Bedürfnis im denkbar höchsten Grade gewiß. Dinge erscheinen uns nur in unseren Wahrnehmungen, sie sind daher an sich unerkennbar, d. h. ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach weder zu beweisen, noch wahrzunehmen. Die Annahme ihrer Existenz ist also vom Standpunkte ihrer Beweisbarkeit oder Wahrnehmbarkeit aus Fiktion. Die einzige erkenntnismäßige Vorstellung von ihnen ist ein selbstgeschaffenes „Zusammen" von Wahrnehmungen. — Hume's Realitätslehre zerfällt also in einen positiven, gefühlsmäßigen, metaphysischen, beziehungsweise praktischen und in einen negativen, erkenntnismäßigen und kritischen, beziehungsweise theoretischen Teil. Dort handelt es sich darum, die Realität beharrlicher Dinge auf Grund unbegründbarer, aber infolge ihrer Eigenart vor jedem Zweifel absolut sicherer Voraussetzungen aus zu behaupten, hier darum, diese Behauptung nach der Norm der logischen und der Erfahrungserkenntnis zu begründen. Der Satz von der realen Existenz beharrlicher Gegenstände ist für Hume wahr, ohne begründbar zu sein. Substantiale Dinge existieren, obwohl ihre Annahme vom Standpunkte der Erkenntnis aus Fiktion ist, obwohl sie für diesen Standpunkt immer nur ein „Zusammen" von Wahrnehmungen bleiben werden.

Die Schroffheit, mit welcher sich — wie wir sehen — auf dem Boden der Hume'schen Realitätslehre eine gefühlsmäßige, oder dogmatische und eine erkenntnismäßige, oder kritische Substanzlehre gegenüberstehen, muß beseitigt, ihr Gegensatz überwunden werden, wenn die Theorie zur Beherrschung der Erfahrungspraxis nicht unfähig sein, wenn die Erfahrungspraxis selbst nicht Gefahr laufen soll, auf Schritt und Tritt als unrichtig stigmatisiert zu

werden. Es gilt einem Dualismus bedenklichster Art ein Ende zu bereiten, die eigenartige Doppelbeziehung der Wahrheit zu Natur und Verstand, beziehungsweise die für Hume unlösbare Verbindung zwischen Realitäts- und Substanzbegriff, eine Folge des dogmatischen Gebrauches der Beharrlichkeitsvorstellung, aufzuheben. — Auf welchem Wege, durch Anwendung welcher Mittel dies zu bewerkstelligen sei, ist im Grunde genommen dieselbe Frage, welche wir in einer früheren Phase dieser Abhandlung schon beantwortet haben, als wir das Hume'sche Prinzip der Aktivität des Intellektes dem Kantischen gegenüberstellten. Der wertvolle kritische Ansatz in der Realitätslehre Hume's, seine auf dem Prinzip der Aktivität beruhende theoretische Substanzlehre muß in logischem Sinne entwickelt, das durch Einbildungskraft geschaffene „Zusammen" von Wahrnehmungen muß als eine Verknüpfung nach objektiv gültigen Normen, als die Anwendung des logischen Gesetzes der Identität auf die Zeit, des Satzes vom Grunde auf eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit von Eindrücken erkannt werden. Die Forderungen unseres natürlichen „Instinktes" sind erst damit in kritischer, d. h. demonstrierbarer Weise erfüllt: die Kluft zwischen gefühlter und erkannter Wahrheit verschwindet. An die Stelle der gefühlten Notwendigkeit tritt die gedachte, an die Stelle subjektiver Beruhigung objektive Erkenntnis. Das geheimnisvolle Etwas der metaphysischen Substanz wird zum klaren quantitativen Formalgesetz der Erscheinungen und findet als solches seinen vollendetesten Ausdruck in den mathematisch formulierten Erhaltungsprinzipien. Dinge werden durch notwendige Gesetze der Erfahrung zur „Natur." Sie sind Substanzen, nur sofern sie Erscheinungen für ein Sinnenwesen sind, sofern sie also dem Einheitsgesetze des Denkens unterliegen. Denkgesetze werden mithin als Gesetze für Dinge als Erscheinungen erkannt, die Logik wird in ihrer transscendentalen Funktion entdeckt. Jeder Relativismus wird aus der Erkenntnis der Form der Dinge — und eine solche ist die Substanz — gebannt. Die Kluft zwischen Sein und Denken, welche Sensualismus und Intellektualismus nur verdeckt hatten, wird ausgefüllt. Dinge

sind beweisbar, ohne aus Begriffen abgeleitet zu sein und Begriffe nur durch Dinge als Erscheinungen, oder Anschauungen bestimmt, ohne doch auf sie reduziert zu werden. Die „geheimnisvolle Kraft", welche „Gedanken und Tatsachen in Übereinstimmung hält" ist das synthetische Identitätsgesetz eines Bewußtseins.

2. Hume ahnte dieses Gesetz, ohne es ausdrücklich formuliert zu haben. Wohl hat sein kritischer Scharfsinn stets an dem Grundsatze festgehalten, „daß wir vom Geiste keine Vorstellung haben, die etwas von den einzelnen Perzeptionen verschiedenes zum Inhalte hätte." [1]) Wohl leugnet er die substantiale Identität des Ich, das für ihn immer nur — wie die berühmt gewordene Wendung lautet — „ein Bündel, oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen" bedeutet, „die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind." [2]) „Aber alle meine Hoffnungen schwinden" — so spricht die ehrliche Selbstkritik des tiefen Denkers am Schlusse seiner Erwägungen — „wenn ich daran gehe, die Faktoren zu bezeichnen, welche unsere sukzessiven Perzeptionen für unsere Vorstellung, oder unser Bewußtsein vereinigen. Ich kann keine Theorie ausfindig machen, die in diesem Punkte befriedigt." [3]) — Hume hat damit eine klaffende Lücke seiner Erkenntnistheorie aufgedeckt und, ohne es zu ahnen, über seine eigene Position hinaus auf jenen „höchsten Punkt" verwiesen, „an den man allen Verstandesgebrauch heften muß", die synthetische Einheit der Apperzeption,[4]) das Gesetz aller empirischen Gesetzlichkeit, den Grund der Verknüpfung in aller Erfahrung. Er hat das Prinzip der synthetischen Einheit als das höchste Gesetz von Natur und Wissenschaft angedeutet.

3. Die Transscendentalphilosophie, deren Programm jene lapidaren Worte Hume's enthalten, ist über die kritische, wie über die dogmatische Substanzlehre des Philosophen hinweggeschritten. Sie hat die Substanz als ein Produkt

---

[1]) Tr. 635. [2]) Tr. 252. [3]) Tr. 635 f. [4]) Kant, a. a. O. S. 142 (Anm.).

allgemeingültiger Erkenntnis erfaßt und damit die Entscheidung über die Geltung der Substanzvorstellung als einer formalen Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung der Einbildungskraft und der subjektiven Sphäre eines psychophysiologischen Bedürfnisses entzogen. Die Substanz ist — Mach hat Recht — das „bedingungslos Beständige.“ [1]) Gerade darum aber ist sie ein Begriff. Nicht das nur relativ Konstante steigert also die Einbildungskraft zu absoluter Konstanz, wie Hume gelegentlich meinte. Der in der Wissenschaft zu höchster methodischer Vollkommenheit entwickelte Verstand denkt vielmehr die Substanz. Er eruiert in der relativen Konstanz der Phänomene, sofern für sie Objekte verantwortlich gemacht werden, das absolut Beharrliche in Gestalt mathematisch formulierter Erhaltungsgesetze als Bedingungen dieser Objektivität. Er eruiert freilich nur ihre besondere Form. Er sucht bloß die besondere Beziehung, welche das allgemeine Substanzgesetz als Bedingung der gegenständlichen Geltung der Phänomene zum Ausdruck bringt. Er will nur empirisch feststellen, welches die Substanz ist; daß sie ist, bildet die logische Voraussetzung seiner Untersuchung selbst, denn sie bildet die logische Voraussetzung für die „Möglichkeit“ des Objektes seiner Untersuchung. Die besondere empirisch festzustellende Gestalt des Substanzgesetzes (Masse, Raumerfüllung) zeigt nur, welche Form das Verstandesgesetz vermöge der Eigenart der Dinge annimmt, es zeigt die besondere Art der konstanten Größen, in welchen sich das Identitätsgesetz des Bewußtseins manifestiert. Denn Konstanz der Größe durch Identität der Größe ist empirische Substanz. Die Zahl der konstanten Größenbeziehungen als empirischer Substanzen ist durch die Zahl der aufeinander nicht reduzierbaren Formen der Erscheinungen beschränkt, so gewiß Substanz das auf dem Umwege der Dinge als Erscheinungen zum Ausdruck kommende synthetische Einheitsgesetz des Bewußtseins bedeutet. Daran scheitern die monistischen Bestrebungen einer „Naturphilosophie“, welche

[1]) Mach, Analyse d. Empfindungen, S. 250.

die „Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus“ auf ihre Fahne geschrieben hat. Es gibt räumliche und zeitliche Substanzen, Materie und Energie. Monistisch allein aber ist — soweit wenigstens wissenschaftliche Gesichtspunkte in Frage kommen — der in höchstem Sinne methodische Grundgedanke des Kritizismus. Ihm konnte auch die Hume'sche Vorstellung einer zwiefachen Erkenntnis, durch Wahrnehmungen einerseits, durch Begriffe andererseits, nicht Stand halten. Auch sie ward in der formalen Einheit von Ding und Erfahrung aufgehoben. Die Wahrnehmung selber aber wird aus einem Mittel der Erkenntnis zur empirischen Bestimmung eines erkannten, d. h. durch Begriffe gedachten Gegenstandes.

4. Transscendentalphilosophie bedeutet, ihrer näheren und entfernteren historischen Wirkung nach beurteilt, Überwindung des Relativismus. Sie ist die systematische Besinnung auf das Denkgesetz als Bedingung der Objektivität oder die formale Notwendigkeit der Erscheinungen, die systematische Besinnung auf die in den Denkgesetzen enthaltenen Voraussetzungen für die Unabhängigkeit des Gedachten von dem Subjekte, sowie den zeitlichen und örtlichen Bestimmungen des Denkens. Durch sie allein findet die subjektive Maxime der „Voraussetzungslosigkeit“ und „Objektivität“ der Forschung ihre zureichende Begründung. Denn die Tendenz der kritischen Philosophie kehrt sich gegen jede Richtung, die subjektive Momente zu Maßstäben der Wahrheit, oder zu Prinzipien der Wissenschaft erhebt. Physiologischer Zwang und kluge Ökonomie sind in ihren Augen zufällige Bedingungen des Betriebes, nicht notwendige Bedingungen des Objektes der Forschung. Sie bedeuten für das kritische Ideal der Wissenschaft geradesowenig, wie die einer intellektualistischen Stimmung entsprungenen Bestrebungen der Aufklärungsperiode, „jener ehrlichen und zuversichtlichen, jener dürftigen und bequemen Weisheit,“ [1]) die aus Tieren Automaten und aus der Politik eine angewandte Mathematik machen wollte.

[1]) Haym, Hegel und seine Zeit. Berlin 1857 S. 26 f.

Denn die den Dingen als Erscheinungen immanenten Gesetze können immer nur aus den Erscheinungen selbst durch die unermüdliche Arbeit der besonderen Wissenschaften festgestellt werden. Die kritische Philosophie fixiert nur die Form, oder das Gesetz jener Gesetze und als dessen wesentliche Konsequenz die Begreiflichkeit des Inhaltes der Erfahrung. Wie für die Maxime der Voraussetzungslosigkeit, so enthält also der Grundgedanke des Kritizismus auch die Begründung für das durch keine Schwierigkeit zu erschütternde Vertrauen des Forschers auf das schließliche Gelingen seiner Aufgabe.

Der ganze Reichtum des Erfahrungsinhaltes muß durch rastlose Arbeit, deren Ende wir nicht zu sehen vermögen, ergründet werden. Die weitesten Fernen der Vergangenheit und Zukunft erschließen sich dem Auge des wissenschaftlichen Forschers. Der Entwicklungsgedanke umspannt den ganzen empirischen Kosmos. „Umbildung und Anpassung" sind die umfassenden Prinzipien, denen unser eigenes Selbst naturnotwendig gehorcht. — Dem Wechsel und dem Gesetz der Entwicklung ihrem Begriff nach entzogen aber ist die Voraussetzung für die Objektivität des Wechsels, die reine synthetische Einheitsfunktion, das Formalgesetz eines Bewußtseins. Auch dieses einer Entwicklung unterworfen denken, heißt nicht allein den Begriff der reinen Synthesis verkennen und das transscendentale Subjekt einer analytischen Einheit gleichsetzen, es heißt die Objektivität der Entwicklung, wie der Gegenstände der Erfahrung selbst, erkenntnistheoretisch in Frage stellen. Das Zurückgreifen auf ein der Erkenntnis zugrunde liegendes material bestimmtes Phänomen ist für die Erkenntniswissenschaft, da sie nun die Objektivität dieses Phänomens zu begründen verpflichtet ist, gegenstandslos. Für die Vertreter der Bedingtheit der Erkenntnis selber aber bedeutet ein „Zurückgehen hinter die Erkenntnis" einen verhängnisvollen Verzicht auf jede Möglichkeit einer Begründung der Objektivität oder Wahrheit der eigenen Position. „Die moderne Tendenz, das Wissen selbst anderen Herrschermächten des Lebens ein- oder unterzuordnen", welche neuerdings Simmel

den Grundgedanken des Kritizismus entgegenhält,[1]) richtet sich daher gegen die Kriterien für die Objektivität jener „Herrschermächte" selbst. Das ist natürlich auch die Antwort des Kritizismus auf die Exkurse der Entwicklungstheorie in das Gebiet der Erkenntniswissenschaft und die alte Frage, mit welcher die jüngste Darstellung der Kantischen Lehre wieder einmal über Kant hinausgegangen zu sein glaubt, warum denn nicht auch die Kategorien, wie alles in der Welt eine „Entwicklung zeigen" sollten, „deren kontinuierlicher Fluß sie in keinem Augenblick zu einem systematischen Abschluß kommen läßt",[2]) verkennt nicht allein den Grundbegriff der kritischen Philosophie, den der synthetischen Einheit, sondern die Aufgabe der Erkenntniswissenschaft überhaupt. „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften" — sagt Kant — „wenn man ihre Grenzen ineinander laufen läßt".[3])

Seit Kant bedeutet eben biologische Fundierung nicht mehr erkenntnistheoretische Begründung. Nicht subjektive Gewißheit — und keine der „Herrschermächte des Lebens" gewährleistet mehr —, sondern logische Notwendigkeit ist das Kriterium der Objektivität und Wahrheit auch der Erfahrungserkenntnis. Die Bedingungen dieser Objektivität manifestieren sich, wie wir gesehen haben, schon an den „gegebenen" Elementen der Erfahrung, den Wahrnehmungen, deren Verknüpfbarkeit als erkenntnistheoretisches Problem Hume verkannt hatte. Die fundamentale erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis der das „Zusammen" von Wahrnehmungen schaffenden Aktivität des Intellektes zur „Affinität des Mannigfaltigen" selbst, nach der Möglichkeit einer „reinen", von allen Denkbestimmungen befreiten Erfahrung überhaupt, mußte von Hume's Standpunkt aus offen bleiben.

5. Der Methaphysiker der reinen Erfahrung hat Recht, wenn er sagt: „die Natur ist nur einmal da;"[4]) — Recht

---

[1]) Simmel, Kant. Leipzig 1904. S. 28. [2]) Ebenda S. 23 f.
[3]) Kant, a. a. O. S. 16.
[4]) Mach, Popular-wissenschaftl. Vorl. S. 221.

freilich nicht in dem von ihm gemeinten Sinne eines heraklitischen Flusses von Wahrnehmungen, sondern in der tiefsten, kritischen Bedeutung des Wortes Natur als der „Einheit im Dasein der Erscheinungen". [1]) Der strenge Begriff dieser Einheit und deren Grundlage, die reine synthetische Funktion eines Bewußtsein entzogen sich der scharfsinnigen Analyse des großen Denkers, dessen erkenntnistheoretische Grundanschauungen wir unter dem Gesichtspunkte der Beharrlichkeitsvorstellung zu beleuchten versucht haben.

Der Kritizismus mußte darum über ihn hinauswachsen. Er hat — um es noch einmal zu sagen — auf der Höhe seiner historischen Entwicklung die Bedingungen der Geltung existierender Dinge festgestellt und sich als die umfassendste Theorie der positiven Wissenschaft legitimiert. Seine Prinzipien stehen nicht neben und über, sie wirken in der positiven Wissenschaft, indem sie sie konstituieren und begründen. Dem Kritizismus negative Tendenzen vorwerfen, heißt ihn in seinem innersten Wesen verkennen. „Zwar ist er nicht selbst schöpferisch, aber er befreit die schaffenden Kräfte. Er erweckt den Geist aus metaphysischen Träumen zum wachen Leben des Tages und der Wirklichkeit." [2]) Er ist die Philosophie der Wissenschaft.

---

[1]) Kant a. a. O. 370 f.
[2]) Riehl a. a. O. Vorrede.

Lebenslauf.

Geboren am 18. Juli 1875 als Sohn des praktischen Arztes Dr. Heinrich Hönigswald, genoß ich in meinem Elternhause eine liebevolle Erziehung. Mein Geburtsort ist Magyar-Óvár (Ungarisch-Altenburg) in Ungarn, ein nahe der österreichischen Grenze gelegenes Städtchen, meine Muttersprache die deutsche. Magyar-Óvár ist auch der gegenwärtige Wohnort meiner Eltern. Ich absolvierte in meiner Vaterstadt, später zu Raab meine Studien, erlangte im Jahre 1892 am dortigen Gymnasium das Reifezeugnis und widmete mich sodann den medizinischen Studien an der Universität Wien, an welcher ich im März 1902 nach Ablegung der strengen Prüfungen zum Doktor der gesamten Heilkunde promoviert wurde. Am liebsten und eingehendsten beschäftigte ich mich während meiner medizinischen Studienzeit mit der Physiologie. Bald aber fesselten mich philosophische Studien, zu welchen mich in erster Linie mein Vater anregte und ich verfaßte 1899 eine kritische Studie unter dem Titel „Zum Begriff der exakten Naturwissenschaft," die 1900 im Druck erschien. In demselben Jahre veröffentlichte ich meine, den Standpunkt des Neokantianismus gegenüber den kurz vorher erschienenen „Welträtseln" Ernst Haeckel's zur Geltung bringende Schrift „Ernst Haeckel, der monistische Philosoph, eine kritische Antwort auf seine „Welträtsel". Der Entschluß, mich nach Erlangung des medizinischen Doktordiploms ganz der Philosophie zu widmen und an einer deutschen Universität auch die philosophische Doktorwürde zu erwerben, befestigte sich immer mehr. Ich ließ mich daher nach erfolgter Promotion zum Doktor der Medizin, ohne von dem mir zustehenden Rechte der ärztlichen Praxis Gebrauch zu machen, an der Kgl.

Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg, welche mir als eine der hervorragendsten Pflegestätten des meiner Geistesrichtung am nächsten stehenden philosophischen Kritizismus bekannt war, zu Georgi 1902 als ordentlicher Hörer der Philosophie immatrikulieren. Hier widmete ich mich nun, nachdem ich mich inzwischen verheiratet hatte, eifrig den philosophischen Studien und besuchte während der zwei Semester, welche ich zum Zwecke der Erlangung der philosophischen Doktorwürde gemäß den an Ausländer gestellten Erfordernissen an der Universität zu verbringen hatte, die Vorlesungen der Herren Professoren Riehl, Vaihinger, Uphues, Dorn und Grenacher, denen ich mich für die mannigfachen wissenschaftlichen Anregungen, die ich in ihren Kollegien empfing, dankbar verpflichtet fühle. Insbesondere habe ich in den Vorlesungen des Herrn Professors Riehl über Psychologie und Naturphilosophie, später über „Allgemeine Geschichte der Philosophie" und über den philosophischen Kritizismus, sowie in häufigem persönlichen Verkehre mit ihm, dessen ich mich erfreuen durfte, die nachhaltigsten und tiefsten wissenschaftlichen Eindrücke meines Lebens empfangen und die größte Förderung erfahren. Angeregt von meinen erkenntnistheoretischen Studien an der Universität Halle schrieb ich die im Winter 1903 in Berlin erschienene Streitschrift: „Zur Kritik der Mach'schen Philosophie" und verfaßte bald darauf den in der philosophischen Gesellschaft zu Halle gehaltenen und in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung" abgedruckten Vortrag: „Empirischer und kritischer Idealismus". — Nach Schluß des Wintersemesters 1903 übersiedelte ich von Halle nach Graz, um hier meine von Herrn Professor Dr. A. Riehl angeregte Dissertation: „Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge" zu vollenden und mich daneben in Herrn Professor Dr. A. v. Meinong's psychologischem Institute zu betätigen. Im Wintersemester 1903/04 besuchte ich auch als außerordentlicher Hörer der Universität Graz die Vorlesungen der Herren Professoren Dr. A. v. Meinong und Dr. H. Spitzer über Erkenntnistheorie, beziehungsweise Geschichte der englischen Philosophie.